

أردنا بمناسبة اليوبيل الذهبي لإنشاء المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، وبعد خمسين عاما من الجهد الأمل الرامي إلى الحفاظ على واحد من أهم عمده ، مجلته الغراء ، تكريم هؤلاء الذين حولوا هذا الحلم الواعد إلى واقع ملموس .

وإيماننا منا بالدور الذي قامت وتقوم به مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية باعتبارها نقطة وصل وتواصل بين المشتغلين بالدراسات العربية من الإسبان والإسبانية من العرب ، نرى أنه بات علينا أن نستغل معطيات عصر التكنولوجيا لتخليد شهادات وأبحاث ثقافة الفكر والقلم من العرب والإسبان المدونة على ما يربو على ثلاثين ألف صفحة في ثلاثين مجلدا ، تراث ثرى غائر الأعماق من الإبداع والدرس والبحث في ثمار واحدة من أهم الحضارات التي ورثتها البشرية: الحضارة الإسبانية العربية ...

إن هذا القرص ، الذي تحمله بين يديك أيها القارئ الكريم ، الذي يضم في ثنايا موجاته المغناطيسية كنزا تراكم على مر خمسين عاما ، يرنو إلى أن يكون احتفاء بالمستقبل وبالأجيال الجديدة التي تواصل مهمة إثراء هذا الكنز المعرفي الذي نهديه لك ولأنفسنا ولكل المعنيين بالتراث العربي الأندلسي في هذا القرص الصغير في حجمه الكبير في معناه .

ولنا اعتناب هذه المناسبة لنعرب عن عميق امتناننا ، وجزيل شكرنا لكل من شاركنا وأسهم في هذا الجهد طوال السنوات الماضية .

أ.د محمود السيد على

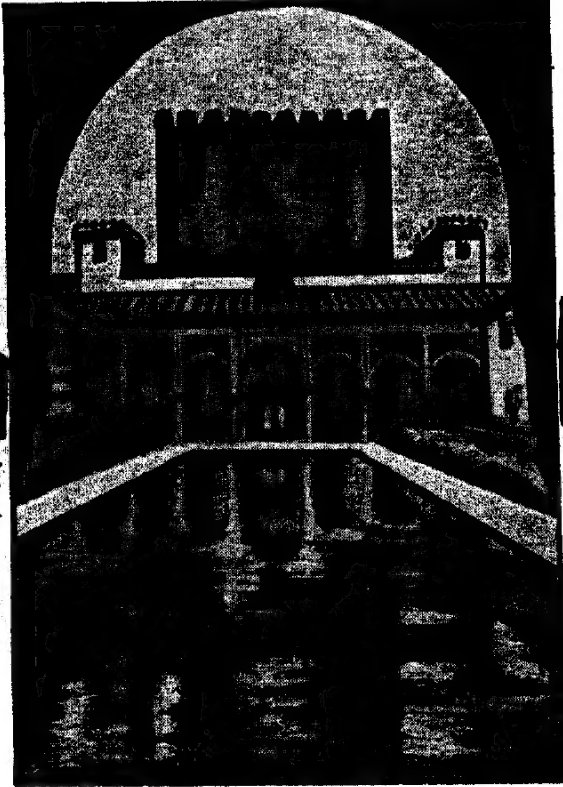
المستشار الثقافي لجمهورية مصر العربية

مدير المعهد المصري للدراسات الإسلامية

مديرد في الثاني عشر من أكتوبر ١٩٩٩

مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية

عدد خاص



«الحجاء» بفرناطة

العدد الأول - السنة الأولى

١٩٥٣ - ١٣٧٢

مطبعة المعهد المصرى

مدير



مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية

رئيس التحرير

الدكتور على سامى النشار



العدد الأول - السنة الأولى

١٩٥٣ - ١٣٧٢

صورة الغلاف من عمل لويس فلسطين حبشى عضو
بمئة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمديره

الإدارة والتحرير

ماتياس موتيريو ١٤ - مدريد

فهرست الموضوعات

صفحة

١	الدكتور على سامى النشار	تقديم المجلة
١	الأستاذ رامون منندث بيدال	إسبانيا حلقة اتصال بين المسيحية والإسلام (تعريب الأستاذ لطفى عبد البديع)
٢٥	الأستاذ الدكتور إميليو غرسية غومس	قصيدة سياسية لابن طفيل لم تنشر ... (تعريب الأستاذ أحمد هيكل)
٣٣	الأستاذ عبد الله كنون الحسنى ...	ديوان ملك غرناطة : يوسف الثالث ..
٤٠	الأب مانويل آلونسو آلونسو	ابن سينا وآثاره الأولى فى العالم اللاتينى (تعريب الأستاذ تاج الدين أبو زيد)
	الدكتور آ. جيو	ثلاثة نقود لاتينية عربية من مجموعة جاك
٦٢		دو مورجان
		(تعريب الأستاذ تاج الدين أبو زيد)
	الأستاذ خوان بيرنيط	هل هناك أصل عربى إسبانى لفرن
٧١		الخراط البحرية
		(تعريب الأستاذ مختار العبادى)
٩٧	الأستاذ ليوبولدو توريس بلباس ...	الأبنية الإسبانية الإسلامية
		(تعريب الآسة عليا ابراهيم العنانى)
	الدكتور على سامى النشار	أبو الحسن الششتري الصوفى الأندلسى
١٢٩		الزجّال وأثره فى العالم الإسلامى ..
١٦١	الأستاذ السيد مصطفى غازى	ابن دحية فى المطرب

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم المجلة

للدكتور على سامى النشار

مدير المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدير و رئيس تحرير المجلة

لله من أهم الغايات التى توخاها منشؤ المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدير إقامة حلقة عربية فى اسبانيا الحديثة لدراسة الحضارة الإسلامية الأندلسية دراسة موضوعية ووضعية؛ موضوعية: تتجه نحو «الموضوع» وترى فيه الحقيقة وتكشف ما فى هذه الحقيقة من خير وشر. والتاريخ الإنسانى، كما هو بدى، مزيج من هذين، يتصارعان فى جبروت مخيف، فيبدعان سويًا الحضارة. وتستمر دورة الحضارة قائمة عالية هابطة، وهابطة عالية، ما دامت نزوة التصارع فى أوجها. فإذا ما تراخى النزاع وانقلبت الحياة خيراً محضاً، اختفت الحضارة وساد الكون سكون الحياة، العدم المطلق، الاطمئنان إلى الطبيعة والخضوع الأعمى للقيت لها. تحولت الكائنات إلى أجسام شفافة، رقيقة، شبيهة بالآلهة. وإذا ما انقلبت الحياة شراً محضاً، انقلب الكون حركة غير منتظمة، انفجاراً ودويًا، دخاناً مبيناً، الخروج على الطبيعة والثورة عليها. تحولت الكائنات إلى أجسام غليظة كثيفة، غير شبيهة بالإنسان من حيث هو إنسان... ودراسة وضعية، دراسة التاريخ فى «المكان» الذى خلق فيه التاريخ. والزمان لا يمكن حسيًا إسترجاع آتاته. أما المكان فمن المستطاع تحديد احيازه. فإذا ما استرجعنا الزمان فكريًا، فلا نستطيع أن نفعل هذا على وجه أقرب إلى الكمال، إلا حيث وجد هذا الزمان من قديم. وللزمان فى ماضيه

خوات لا يملأها العقل، أو لا يحاول أن يملأها إلا على مسرح تجليه - المكان - . وللزمان متخلفات في المكان، قد تمكن من استكناه حقيقته، وأن تكشف ما وراء سجنه المعتمة المظلمة من خفايا وأسرار.

تلك إذن كانت الغاية الأساسية من إنشاء المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد. ولعل رجال تلك الحلقة قد تيقنوا تمام اليقين من هذا، وأدركوا قيمة الدراسات الموضوعية للحياة الإسلامية الأندلسية. ولاشك أنهم وجدوا الإطمئنان النفسى، وهم يدرسون الوقائع أو ينقدون الوثائق دراسة وتقدماً موضوعيين. وأؤكد أنهم سيجدون بدء تاريخ الحضارة التجريبية الحديثة هنا. سيجدون كيف اكتشف العرب في المشرق وفي المغرب المنهج التجريبي في أكمل صورته. وسيجدون أن هذا المنهج قد انتقل من اسبانيا المسلمة إلى أوربة على يد روجر بيكون. يقرر الأستاذ Brifault تقريراً قاطعاً في كتابه Making of Humanity أن روجر يكون تعلم العربية والعلم العربى في الجامعات الأندلسية بطليلة وأنه «لا ينسب لروجر بيكون ولا لسميه الآخر أى فضل في إدخال المنهج التجريبي في أوربة. ولم يكن روجر بيكون في الحقيقة إلا واحداً من رسل العلم والمنهج الإسلامى إلى أوربة المسيحية. ولم يكف بيكون عن القول بأن معرفة العرب وعلمهم هما الطريق الوحيد للمعرفة الحققة لمعاصريه»

ثم يذكر بعد ذلك أن مناقشات عدة تقوم حول واضعى المنهج التجريبي، وأن هذه المناقشات تعود في آخر الأمر إلى تصوير فاسد محرف لمصادر الحضارة الأوربية. أما مصدر الحضارة الأوربية الحق فهو منهج العرب التجريبي وقد «انتشر منهج العرب التجريبي في عصر بيكون وتعلمه الناس في أوربه تحدوهم إلى هذا رغبة ملحة»

ثم يذكر أنه ليست هناك وجهة من وجهات العلم الأوربي لم يكن للثقافة الإسلامية تأثير أساسى عليها. ولكن أهم أثر للثقافة الإسلامية في العلم الأوربي هو تأثيرها في

«العلم الطبيعي والروح العلمى»، وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره»

«إن ما يدين به علمنا لعم العرب، ليس هو ما قدموه لنا من اكتشافهم لنظريات مبتكرة غير ساكنة. إن العلم يدين للثقافة العربية بأكثر من هذا. إنه يدين لها بوجوده. وقد كان العالم القديم - كما رأينا - عالم ما قبل العلم pre-scientific. إن علم النجوم ورياضيات اليونان كانت عناصر أجنبية لم تجد لها مكاناً ملائماً في الثقافة اليونانية. قد أبدع اليونان المذاهب وعمموا الأحكام. ولكن طرق البحث وجمع المعرفة الوضعية وتركيزها ومناهج العلم الدقيقة والملاحظة المفصلة العميقة والبحث التجريبي، كانت كلها غريبة عن المزاج اليوناني... إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديد في البحث ولطرق جديدة في الاستقصاء: طريق التجربة والملاحظة والقياس، ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوربي»

المسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوربية القائمة على المنهج التجريبي.

وسيجدون أيضاً أثر العرب في الموسيقى الأوربية عامة والموسيقى الإسبانية خاصة وفي أغاني التروبادور وفي أشعارهم. وسيرون كيف يلتقي ابن قزمان بماركابرو Marcabru وغليوم التاسع، كونت بواتيه، وسركامون Cercamon وكيف يلتقي الشترى بيوحنا الصليبي. وسيرون كيف أثرت الملاحم والفوكلور العربى في الأدب اللاتينى. وسيجدون نفاذ الفكر العربى في الفكر الأوربي، وكيف يلتقى ابن شهيد ودانتى، وكيف ينفذ الفارابى خلال اسبانيا فيلتقى باسينوزا، وكيف ينفذ الغزالى من البرانس فيلتقى بديكارت كما يلتقى بالبرانش وهيوم وباركلى. كما يؤثر ابن باجة وابن طفيل في عدد من فلاسفة اللاتين وكيف يؤثر صوفية العرب في صوفية المسيحيين. سيرون الأثر والمؤثر وكيف يختلطان. وتستمر الدورة في علو وهبوط وارتفاع وصعود. ولكن الشر الكونى ينتشر في

قلوب أصحاب الحضارة متغلغلاً مسيطرًا، ويختفي النزاع الخالد بين قوى الكون في نفوسهم فيأتي المغيّب، العدم المطلق، السكون الى الطبيعة والانحناء لها. وقبل النهاية المحتومة مثلوا الدور الأخير. مثله المدجنون، تلك الطائفة العجيبة الشأن. وقد أنشدوا أنشودة العرب الأخيرة في اسبانيا، أنشدوا الأنشودة العربية في لغة إسبانية، فكان المغيّب.

ولعل رجال تلك الحلقة أيضاً قد آمنوا بقيمة الدراسات الوضعية - الانتقال إلى المكان الذي صنع فيه التاريخ لدراسة الزمان فيه ولدراسة الموضوع فيه - ولعلمهم أيضاً قد أدركوا متخلفات الزمان فيه. وهذه المتخلفات نوعان: إنسانية وغير إنسانية. إنسانية تراها في الدراسات الأنثروبولوجية والأثنولوجية والاجتماعية للشعب الإسباني المجيد. كما تراها أيضاً في أعظم أداة لهذا الشعب الإسباني وهي اللغة القشتالية، وغير إنسانية - وإن كانت من عمل الإنسان - تراها في قرطبة، في مسجدتها الكبير وفي أطلال مدينة الزهراء؛ وفي اشيلية في قصرها وبرجها الذهبي ومسجدتها ومنازلها؛ وفي غرناطة، في حمرائها الباقية. وفي طليطلة، في أطلالها البالية وأسوارها المتداعية ومنازلها كباب الشمس الشهير. وفي سرقسطة في مبانيها العتيقة كقصر الجعفرية وفي مجارى الرى ومساقيه وأساليبه بيلنسية وفي مزارع مرسية والأندلس جميعه وبما أدخل إليها من شجر وبقول، لم تكن معهودة من قبل؛ ونجدها في كثير من المدن وكثير من القرى.

يتبين من هذا الغاية الكبرى من إنشاء هذا المعهد، ويتبين كم كانت الحاجة إليه ماسة لدراسة زمن جوهري من أزمان العرب. غير أنه من المؤكد - وهذا ما يؤمن به المعهد المصري للدراسات الإسلامية أيضاً - أن تاريخ اسبانيا المسلمة هو حظ مشترك بيننا وبين الاسبان، كان لهم المكان، وكان لنا الزمان. بل انهم اشتركوا أيضاً في بعض عناصر هذا الزمان. إن التزاوج بين الأمتين كان ملحوظاً. فاختلط الدم العربي بالدم الإسباني وعمل الاثنان سوياً في بناء الصرح الجديد. وإن كانت الروح العربية قد سادت

اسبانيا ذلك الحين، فتلك سنة الطبيعة. غير أن الروح العربية قد افردت مكاناً ملائماً لكل ثقافة اتصلت بها، فعلت هذا في المشرق كما صنعت في المغرب، ولذلك كان من غايات المعهد المصرى أن تتعاون حلقاته مع الحلقات الإسبانية المختلفة التي تدرس الحضارة العربية الأندلسية، فدعا المعهد خيرة العلماء الإسبان للمحاضرة فيه، فلبوا دعوتنا وعرضوا آراءهم على منبرنا في أكل حرية، وكنا سعداء بهم كما كانوا سعداء بنا. والآن وقد خطا المعهد خطواته الإيجابية وعزم على إصدار مجلته، رأينا أن ندعوم لمشاركتنا في دراسة الحضارة العربية في اسبانيا على صفحات مجلتنا.

وكما كان إنشاء المعهد ضرورة قصوى لدراسة الحضارة الإسلامية في اسبانيا على يد بحاث عرب، كانت الحاجة أيضاً ماسة إلى نشر مجلة للمعهد حاوية للأبحاث حلقاته وحلقات الاسبان العلمية. بل إن نظرة المعهد إلى التعاون سمت إلى أفق أعلى، فطلبنا من علماء غير عرب وغير اسبان، أن يشاركونا أيضاً في كتابة مقالات وأبحاث لمجلتنا. ونحن نؤمن بأن العلم والبحث ليسا وقفاً على أمة دون أمة ولا على طائفة دون طائفة، بل إن البحث العلمى فكرة إنسانية مشاعة بين العلماء. ولكل أن يدلى بدلوه، على أن ندلى أيضاً بدلونا مادماً بصدد تاريخنا. ولذلك نرى في مجلتنا أبحاثاً كتبها اسبان وأخرى كتبها فرنسيون وثالثة هي أقلها كتبها مصريون وعرب. رأينا أن تقدم بعض أبحاث غيرنا وأن ننقلها إلى العربية، وأن نؤخر بعضاً من أبحاثنا إلى أعداد أخرى، رمزاً للتعاون بيننا وبين غيرنا من الباحثين.

وإني لأرجو أن أقدم في الأعداد القادمة أبحاثاً لنخبة من علمائنا الشباب، سنشرها أيضاً بجانب أبحاث العلماء الأوربيين. ونحن نأمل أيضاً أن نجد أصدقاء المعاونة من هؤلاء المستشرقين الأوربيين الذين لم يتمكنوا من إرسال أبحاث للعدد الأول، أو الذين لم تصل إليهم دعوة منا للكتابة في هذا العدد.

وقد قسمنا المجلة قسمين، قسماً عربياً وقسماً أوروبياً، على أن تترجم المقالات الأوربية إلى اللغة العربية، وأن تترجم المقالات العربية إلى اللغة الإسبانية. وقام بالترجمة نخبة من حاققتنا، وقد راعوا في الترجمة الدقة المتناهية، وما اصطلاح عليه المصريون في ترجمة المصطلح وقد قمنا بالترجمة حتى نعرض لقراء العربية والإسبانية آخر ما وصلت إليه الأبحاث العلمية عن فترة من تاريخهم المشترك، ونرجو أن تتابع الأبحاث في مجلتنا، حتى نملاً فجوات كثيرة في تاريخ هذه الحضارة، وأن نجلو كثيراً من خفاياها.

ولا يفوتني أن أنوه بفضل صاحب الفكرة في إنشاء هذا المعهد ومؤسسه: عالم العربية الكبير الاستاذ الدكتور طه حسين، فقد رأى بثاقب فكره الفائدة الكبرى التي تعود على مصر والدراسات العربية بإنشاء هذا المعهد، كما أود أن أسجل أيضاً على الخصوص آيات الشكر الجزيل للمربي الكبير وزير المعارف الحالي، الاستاذ اسماعيل القباني، الذي حدث به غيرته على العلم إلى تعضيد المعهد، وشموله بعطفه وتأيينه.

كما أشكر الاستاذ الدكتور سليمان حزين مدير عام الثقافة والعالم الجغرافي الكبير، الذي كان لمجهوده المتواصل أثر ممتاز في إقامة المعهد على أسسه الفنية.

وختاماً - أقدم أيضاً شكر المعهد للاستاذ غومس المستشرق الإسباني واستاذ العربية بجامعة مدريد وجميع من عاونوا المعهد من مصريين وإسبان.

والله أسأل - أن يسدد خطانا

أسبانيا حلقة اتصال بين المسيحية والاسلام

للمؤلف: رامون مونتس بيرال

وتعريب الاستاذ لطفى عبد البديع

جاء المعهد المصرى للدراسات الاسلامية إلى أسبانيا ليضاعف العمل الحضارى الذى أخذت المعاهد العلمية المصرية تنهض به تحقيقاً لغايتها من التقريب بين الشرق والغرب .
جاء إلى أسبانيا مدفوعاً بما بين البلدين من تماثل إذ تشابهت مصائرهما فى المغامرة الخالدة لتوسع الثقافة البشرية وهجرتهما، فكلا البلدين كانا رابطة فى تقاطع الاتصال اللتين تماسا عندهما القارات الثلاث القديمة فى التاريخ العالمى وكلاهما اضطلعا بدور ذى أهمية كبرى فى حركة تيارات الحياة التى جعلت تنطلق عبر الامم المختلفة المنبثقة فى تلك الاراضى الفسيحة وإن كانت قد تجمعت فى العصور الغابرة تحت ألوية الامبراطوريات الثلاث الكبرى التى تعاقبت واحدة إثر الاخرى: امبراطوريات اللغة الاغريقية واللغة اللاتينية واللغة العربية وتعيش اليوم على بقاياها أم حديثة اصطفت دائماً بتلك الصبغة من حياة الماضى . فالامبراطورية المقدونية وحدثت فى ظل السيادة الروحية للغة الاغريقية بين شتى الشعوب التى كانت تسكن ما بين بحر ايونية ونهر الهندوس وكان منها بعد شعب مصر التى بعد أن أبدعت أعجب حضارة فى العصور السحيقة واصطفت بالصبغة الهيلينية مدة ألف عام اضطلعت بدور فى المقام الاول؛ ثم جاءت الامبراطورية الرومانية فبسطت رواق السلطان الرسمى للغة اللاتينية من الفرات إلى نهر التاج واستظلت به

أسبانيا التي شاركت إبان القرنين الاول والثاني مشاركة كبرى فى الآداب اللاتينية والسياسة الامبراطورية؛ وبعد ذلك بحين أقبلت امبراطورية الامويين أطول الثلاث حياة فبشت اللغة العربية من التاج إلى الهندوس ولما تفككت كان خلفاء قرطبة من بعدهم نصيب كبير .

وفىما يختص بهذه الفترة تنتظر الدراسات العربية فى البلدين اللذين شاركا فى الحياة الاسلامية الكثير من العون المتبادل، فالاستعراب الاسبانى - وقد قصر اهتمامه أول أمره على التاريخ السياسى الاسبانى - ازدادت عنايته بعدئذ بنواح أخرى متعددة ، وهو يرجو وقد وثق علاقته بمصر أطيب الثمرات؛ فأمام الباحثين المتخصصين موضوعات لا حصر لها جديرة بالنظر، ولا يسعنى هاهنا إلا أن أوجز بعض الاشارات المتعلقة بإحدى النواحي وهى كيف أضطلعت أسبانيا بدورها فى تبادل بعض ضروب الانتاج العقلى بين العالم العربى والعالم اللاتينى وهى ناحية حقيقية بأن تكون مجالاً لأخصب أبحاث المعهد الجديد .

وفى هذا الوقت الذى استنفد فيه على ما يبدو كشف المكتبات القديمة لا يزال الاستعراب يمثل أملاً فى العثور على ذخائر لا شك فى قيمتها، فعنده الجواب عن كثير من المسائل الملحة فى التاريخ السياسى لأسبانيا فى العصور الوسطى، وهى مسائل لاتزال غامضة رغم أن الجزء من التاريخ قد حظى بأكثر الدراسة منذ القدم . ويمكن معرفة إلى أى حد يفتح الاستعراب آفاقاً واسعة فى التاريخ الثقافى من أنه حتى فى المجال الذى لعله أقل من غيره من حيث كونه مظنة للبحث نرى الاستشراق قد قدم مفاجأة بكشف بعض النصوص الشعرية الأسبانية التى ليست إلا مقدمة لأخرى ستظهر لا محالة، وفى مصر بالذات كان العثور على وثائق جديدة تتصل بهذه المفاجأة، فذلك المناخ المسم

بشدة جفافه ويعد عوناً كبيراً على حفظ مخطوطات أوراق البردى التي تصور كثيراً من الفترة اليونانية في تاريخ البلاد قد أعان أيضاً على حفظ مخطوطات ممزقة في كنيس القسطنطينية ظهرت من بينها طائفة كبيرة من الأجزاء الأندلسية التي اكتشفت أخيراً وهي تميظ اللثام عما كانت عليه بعض الجماعات العبرية هنالك من اتصال وثيق بأسبانيا .

وقد انقسمت أسبانيا في عصرها الإسلامي شطرين بينهما اختلال كبير في توازن القوى، فالشطر الشالي استغرقه التدهور العام الذي شمل العالم الروماني في الغرب منذ انزل ولم يعد له اتصال بالعالم الاغريقي في حين أن الأقاليم الجنوبية ازدهرت وشاركت فيما بلغته الثقافة العربية من أوج، تلك الثقافة التي استكملت مقوماتها بما استعارته من الشعوب التي تمثلتها وكانت قبل تنتمي إلى الإمبراطورية الإغريقية والبلاد الممتدة عند نهر الهندوس، ومن ثم لم يعد خافياً أنه إذا كانت أعظم ضروب الخلق للنشاط الروحي في القدم وأكثرها ذيوغاً يرجع الفضل فيها إلى اليونان فإن مظاهر التقدم الكبرى فيما بين القرنين الثامن والثاني عشر في المحيط العقلي يرجع الفضل فيها إلى المسلمين ، ومن ثم كانت العربية لغة التقدم في حين أن اللاتينية — وقد اقتصرت إبان تلك القرون على كونها لغة ثقافية للغرب الأوربي — لم تعد لها قيمة ما بالقياس إلى العربية كما كان يرى ذلك روجر بيكون في القرن الثالث عشر .

وبحكم هذا التفوق العظيم للحضارة العربية ظهرت تأثيراتها في شمال أسبانيا منذ القرن الثامن ولكن هذه التأثيرات لم تتضاعف إلا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر حين أخذت تنتقل من أسبانيا إلى الشعوب الأوربية الأخرى ذات الثقافة اللاتينية البحتة، وعندئذ تكررت ظاهرة تاريخية مستمرة .

يقول هوراسيو بيلاجة في رسالته الشعرية إلى أغسطس لم يفقد الرومان جفوتهم

الغنيمة الأولى إلا بعد أن فتحوا بلاد الإغريق التي غزت بدورها قاهريها الفلاط وفرضت عليهم الفنون، وهذا نفس ما حدث في الغرب الأوربي حيث أدركت البقية الباقية من الامبراطورية الرومانية الغربية التي ظلت عدة قرون في معزل عن تلك الحضارة الإغريقية التي انتشلتها من الجفوة الأولى مبلغ ما كانت ترزح تحته من تأخر وفقر، ولما هزم اللاتينيون في أسبانيا وصقلية المسلمين في القرن الحادى عشر استسلموا بدورهم حيال التفوق الثقافى للمغلوبين وأسروهم ما أعجبهم من علوم وفنون فى الأراضى التى لم يكن قد بعد العهد بغزوها .

وهذا يفضى بنا إلى ذكر شىء عن الطابع الذى اصطبغ به دور أسبانيا فى نقل التأثيرات العربية التى تتسم بأهمية كبرى فى الحركة الثقافية للعالم اللاتينى ولعل عقد المقارنة مع صقلية يلقي كثيراً من الضوء فى بعض الأحوال .

الوُغنية العربية الأندلسية

والحقيقة الأولى التى يجدر بنا أن نذكرها فى هذا المقام تحملنا إلى العصر الذى بلغت فيه إمارة قرطبة أشدها وكانت قاب قوسين من مجدها الأكبر العسكرى والسياسى والثقافى، أما الحقائق الأخرى التى سنعرض لها فيما بعد فتتخصر جميعاً فى الوقت الذى تقلص فيه السلطان السياسى للإسلام الأسباني أو بلغ أقصى مراحل تدهوره . وهذه الحقيقة الأولى فريدة لأنها تكشف عن تأثيرات متبادلة فالشعر اللاتينى الحديث يؤثر فى الشعر العربى والعربى يؤثر بعدئذ فى اللاتينى الحديث، وفيما عدا ذلك من حالات سأعرض لها فيما بعد يقتصر الأمر على التأثير العربى وحده .

اتفق لشاعر من قرطبة هو مقدم بن معافى القبرى من المقربين إلى الأمير عبد الله

(٨٨٨ - ٩١٢) أن وصل ما بين الشعر العربى والشعر الشعبى الأندلسى؛ ولما كان الأدب الأسباني يجنح أبدأً إلى تنمية الصور الشعبية فقد دل مقدم باتجاهه هذا على أنه أسباني أصيل إذ عمد إلى مقطوعة غنائية مما يصطنعه الشعب الأندلسى المزدوج اللغة سواء كانت فى لغة رومانية أم لاتينية حديثة أم عربية شعبية - وضمناها - باعتبارها خاتمة شعرية لقطعة غنائية أو شعرية - موشحة مؤلفة من العربية الفصحى ولكن تكوينها شعبى لا تقسامها أحياناً وهو تقسيم غريب على الشعر العربى الكلاسيكى إذ قوافيه متفقة دائماً؛ والموشحة تتألف من نحو ستة أبيات يضم كل منها ثلاثة أجزاء متفقة القوافى، وقوافى كل بيت تخالف قوافى البيت الآخر، تتلو الأبيات أقفال متفقة القوافى، والقفل الأخير من الموشح وهو المقطوعة الغنائية يسمى خرجة توحى بالتركيب كله^(١) والراجح أن تقسيم الموشح على هذا النحو إلى أبيات وأقفال، وهو أمر مستحدث غريب فى الوزن العربى، قد أخذه الشاعر القرطبى مخترع الموشح من الشعب الأندلسى؛ ولم يقتصر فى ذلك على المقطوعة الأخيرة بل تجاوزها إلى البيت كله على الأقل فى الأجزاء المتفقة القوافى. هذا إلى أن الأجزاء قد تختلف وقد يتركب جزء قصير مع آخر طويل، وقد يكون للأجزاء الثلاثة المتفقة القوافى قافية داخلية، وأحياناً تبلغ عدة الأجزاء أربعة بدلاً من ثلاثة؛ وعلى هذا الوجه تنتج ستة أنواع أو سبعة من الأوزان نعلم أن بعضها قد اخترعه شعراء أندلسيون قبل عام ١٠٢٢ (Bulletin Hispanique XL, p.350-351) ونعلم أيضاً أن الموشح الأسباني قد راق المسلمين فى الشرق وأنهم حاكوه فى النصف الأول من القرن الحادى عشر على حد ما ذكر الفيلسوف القرطبى الكبير ابن حزم المتوفى سنة ١٠٦٣، ومنذ ذلك الحين ذاع وانتشر فى العصر الباهر لصلاح الدين

(١) انظر: ابن سناء الملك: دار الطراز؛ س. م. شترن: مجلة الأندلس ١٩٤٦؛ غرسية قومس: الأندلس ١٩٤٩.

أواخر القرن الثاني عشر عمد شاعر مصري لامع هو ابن سناء الملك (المتوفى عام ١٢١٢م و ٦٠٨هـ) - وقد استهواه ذلك الوزن الشعرى الذى نبت فى أسبانيا وكأنها قد استجاب لما بين البلدين من تعاطف فريد - إلى تأليف ديوان لموشحات مهد له يبحث نظرى عن هذا الضرب من الشعر أمدنا فيه بملاحظات قيمة عما فيه من صناعة فنية وأبدى إعجاباً رقيقاً بما تنطوى عليه الخرجة من جمال.

وإلى جانب الموشح ظهر الزجل فى أسبانيا وانتشر منها إلى المشرق وهو يتوخى نفس النظام القائم على الدور الشعرى أو البيت ولكنه مؤلف كله باللهجة العربية الشعبية دون أن يتضمن دوره الأخير مقطوعة غنائية ما إلا أن أجزاءه المنتهية بقوافٍ متفقة فى جميع الأدوار وتسمى الأسماط تحمل قافية مطع ثنائى أو ثلاثى أو رباعى يتقدم الزجل وقد يكون مقطوعة غنائية ولكنه مؤلف بنفس اللهجة التى تؤلف الزجل كله، وتعدد أنواع الأبيات فى الزجل كما هو الشأن فى الموشح حتى تبلغ سبعة تنتج من اختلاط أجزاء أقصر مع أخرى طويلة ومن التقفية الداخلية للأجزاء.

وهذه الأغنية العربية الأندلسية التى نعلم أنها قد ذاعت منذ وقت مبكر فى العالم العربى انتشرت أيضاً فى العالم اللاتينى الغربى فى صورة الزجل أى دوق أن تنتهى بالمقطوعة الشعبية، والشواهد المتعلقة بالغرب ظهرت متأخرة فى الزمن بكثير عن الشواهد الخاصة بالشرق، فلاول شاعر شعبي بروفنسى نعلمه جيلرمو التاسع دوق أكتانيا ويعد فى الوقت ذاته أول شاعر نعرفه فى لغات الغرب جميعاً خمس قطع دونت - على ما يعتقد - بعد عام ١١٠٢ من بين قطعه الشعرية التى حفظت عنه وتبلغ إحدى عشر، وهى تتألف من أبيات على نحو ما فى الزجل بأجزائه الثلاثة المتفقة القوافى (وإن كان أحد هذه الأبيات يتألف من أربعة أجزاء) يتلوها سمط أو أسماط متفقة القوافى فى جميع الأبيات،

مثل هذا نجده عند شعراء آخرين أقدم منه عهداً مثل سركون ومركبرو في النصف
لأول من القرن الثاني عشر فعندهم نلقى أشعاراً تمثل الأنواع السبعة للبيت^(١) ويتلشى
بذا النحو من وزن البيت بعدئذ فنقدمه عند المتأخرين من الشعراء ولا يبقى حياً إلا
في الغناء الشعبي حيث يستعمل بكثرة سواء في فرنسا أم في إيطاليا في الرقص الشعبي
الأغاني الدينية للرهبان الفرنسيسكان في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وفي أغاني
لكرتفالات بفلورنسه في القرن الخامس عشر، ولا تظل الأنواع المختلفة من البيت
لرجلي مستعملة إلا في أسبانيا العريقة في شعبيتها دائماً إذ نجدها عن الشعراء العلماء
كألفونسو العارف في القرن الثالث عشر والارثربست دي حيتا في القرن الرابع عشر
فيليا سنديو وخوان دلشيا في القرن الخامس عشر ومطلع السادس عشر. غير أن تأثير
لزلج العربى الأندلسى من حيث انتشار وزنه في البلاد الغربية أمر لا يلقى إلا قليلاً
من القبول عند بعض الناقدين الذين لا يحاولون أن يدركوا مدى التأثير العربى في
شأن أمر واسع الانتشار باعتباره نوعاً من الغناء الذى كان يتخذ في ضروب الرقص
وغيره من ألوان المباحج الشعبية كما كان يتخذ في الغناء الدينى بالكنائس، وإنما يرى
هؤلاء الناقدون أن تلك الصورة من الغناء الشعبى مشتقة من الأغاني اللاتينية في
الكنائس إذ تضم أيضاً ثلاثة أجزاء متفقة القافية غير أن هذه الأغاني الكنسية المعروفة
لا تنتهى أجزاءها الثلاثة المقفاة بسط أو أسماط ولكنها تنتهى بمركز، فالناقدون الجاحدون
للتأثير العربى لا يقدرون ما هنالك من فرق بين السط والمركز رغم أن هذا الفرق جوهرى^(٢).

Bulletin Hispanique, XL, p. 390. S. (١)

(٢) حتى الناقد الرصين اوريليو رونكاجليا (في مقاله *Laisat estar lo gazel* في *Cultura Neolatina* وهو لا ينفى بل يتوخى الحذر في بحثه هذه المسألة لا يراعى التفرقة الدقيقة في المثلين الهامين اللذين يسوقهما وهما يحملان مركزاً وسمطاً.

هذا إلى أن الذين يذهبون إلى تأكيد الأصل اللاتيني الكنسى لشتى ضروب الشعر فى القرون الوسطى لم يعثروا على مثال واحد للغناء اللاتينى فى الصور الست المختلفة للبيت ويشترك فيها الزجل العربى والأغنية الزجلية للشعوب اللاتينية، والاتفاق فى هذه الصور الست دليل لا سبيل إلى إنكاره على أنهما من أصل مشترك، ولما كنا نعلم أن الزجل اخترعه أدباء نابهون قبل أول شاعر معروف بقرنين من الزمان فلا شك أن هذه الأغنية اللاتينية الحديثة مشتقة من الأغنية العربية الأندلسية .

وقد لا يتصور أحد مدى ما هنالك من تعارض فى اعتقاد أن هذا النوع من الأغاني الدينية كقطوعات الفونسو العالم مشتقة من الغناء العربى الأندلسى ولكن نرى بين الصور التفسيرية التى تمثل العازفين على مختلف الآلات الموسيقية فى أحد المخطوطات الرائعة التى تتضمن تلك المقطوعات الشعرية الدينية صورة تمثل شاعراً جوالاً مسيحياً وآخر مسلماً يمزفان على العود ويغنيان معاً، وهذا برهان تصويرى قاطع على ما هنالك من تعاون بين الغناء العربى والغناء اللاتينى، وفى تاريخ متأخر عام ١٣٢٢ نرى أساقفة قشتالة المجتمعين فى محفل بلد الوليد يندرون المصلين الذين يأتون معهم بشعراء جوالين مسلمين إلى الكنائس للغناء والعزف فى المحافل الدينية بتوقيع أبلغ عقوبة عليهم وذلك بإخراجهم من حظيرة الكنيسة وحرمانهم من الدفن الكنسى، مما يدل على أن عادة اصطحاب شعراء جوالين مسلمين كانت تقلق بال السلطات الدينية، ثم إن التأثير العربى خارج الكنيسة كان قوياً جداً، فنذ القرن العاشر نرى العشرة بين المغنين بالعريضة والمغنين المسيحيين مثالية ولكن يجدر بنا أن نشير إلى حقيقة فى القرون المتأخرة تعد أكثر من تلك تعبيراً ذلك أنه فى عام ١٢٩٣ كانت تجرى الأرزاق فى بلاط شاذلة الرابع على ثلاثة عشر من الشعراء المسلمين واثنى عشر من المسيحيين فقط، وشاعر

القرن الرابع عشر العظيم الارثوڤست دى حيتا يذكّر لنا أنه ألف كثيراً من الأغاني لمغنين مسامين، ويفصل القول فى الآلات الموسيقية التى لم يكن يستعملها « المغنون بالعربية » مما يثبت أن الأمر يتعلق بطبقة من المغنين الذين كان يستعملهم المسيحيون عادة، وكذلك الشأن مع بطرّه الرابع صاحب أرغون إذ نعلم أنه كان يتخذ فى قصره شعراء مسامين جوالين من شاطبه وكانت بها مدرسة موسيقية عربية ذائعة الصيت، ونستطيع أن نسوق كثيراً من الشواهد فى القرن الخامس عشر، فلا عجب إذن أن يؤثر الغناء العربى فى الغناء المسيحى بل العجب ألا يكون قد أثر.

الحب الخاضع

غير أن التأثير لا يقتصر على تكوين البيت بل هناك تماثلات داخلية كفكرة الحب الخاضع التى يصورها الشعر البروفنسى مستعينا بكثير من الملامح التى تتردد فى أزجال ابن قزمان، إلا أن هذا التوكيد مثار استنكار عند كثير ممن يتساءلون : كيف يتسنى أن تكون القريحة المأجنة الدليلة لهذا الشاعر القرطبى مصدراً لعواطف الحب السامية التى نجدها فى شعر الشعراء الجوالين؟ غير أن هذا الاعتراض الذى لا يلتفت أصحابه إلى أنه ليست كل زجل أزجال هذا الشاعر الخصب ذليلة لا يدرك أننا حين نستشهد بأزجال ابن قزمان لا نستشهد بها على أنها كانت مثالا يحتذى بل على أنها المجموعة الوحيدة من الأزجال التى تسنى درسها والتى تثبت مدى ما كانت عليه من ذبوع بالأندلس فى النصف الأول من القرن الثانى عشر موضوعات الحب الخاضع الطبع الحب الذى لا يرجو جزاء ويجد فى الألم متاعاً^(١). هذا ومن التأثيرات المتصلة بموضوعات أندلسية فى شعر الشعراء الجوالين عدا الحب

(١) أشار الكاتب إلى مراجع هذا الموضوع فى بحثه Cantos románicos andaluces فى الفقرتين ٢٦ و ٢٨ .

الخاضع ما يقبله الجميع فالفرد جانزوى يقر بأن ذكر مغامرة ماجنة أو خليعة وإهداء القول إلى من يأوى الشاعر في كنفه وفخر الشاعر بقريحته وما إلى ذلك مما يظهر في شعر الشعراء الأولين يرجع إلى تأثير عربى ولكن الفرد جانزوى لا يذهب إلى أكثر من ذلك إذ يرى أن الشعر العربى يتعارض تماماً مع الحب الخاضع الذى يتسم بعاطفة متقدمة نبيلة على نحو ما يتجلى في شعر الشعراء الجوالين، ومع ذلك لا يقوم هذا التعارض على أساس وقد اتضح مغزاه بعد أبحاث آسين بلاثيوس عن ابن حزم القرطبي ودراسات غرسية قومنس وهنرى يبريه حول شعراء الأندلس.

وتمجيد المرأة وإجلالها يظهر في القرن الثانى عشر باعتباره اختراعاً غريباً على العصر التروبادورى وبدعة مستحدثة في عصر كان السلطان الكنسى فيه على الحياة مطلقاً بحيث لا يكاد يجد المرء لهذه البدعة سوابق لا في الصور القديمة المعروفة منذ ارسططاليس إلى افديو ولا في تفكير اللاهوتيين والفلاسفة الذين لم يكونوا يرون في المرأة إلا كائناتاً خلق بعد الرجل وللرجل وأس المعصية التى اقترفها آدم، مخلوقاً سيئ الجلبة قد عاش أبداً خاضعاً للرجل، وإذا كان ادوارد فشر وكارل فسلر يجثمان أنفسهما العناء في سبيل تلمس الروابط البعيدة لبيان كيف وصل الأمر إلى إجلال المرأة في بلاط أمراء بروفنسه فإنهما ينسيان أن فرنسا الجنوبية هذه كانت أكثر من غيرها استعداداً لتصبح المجال المباشر لتلقى تأثيرات الشعر العربى الأندلسى الذى ليست المرأة فيه حبيسة الحريم كما هو الاعتقاد الشائع فأمير قرطبة الحكم الربضى (٧٩٦-٧٢٢) قد نظم معنى السلطان الطاغى للمرأة شعراً حيث يقول:

هكذا يحسن التذلل للحر إذا كان في الهوى مملوكا
وفي النصف الأول من القرن الحادى عشر قال ابن زيدون:

يكفيك أنك إن حملت قلبي ما لم تستطع قلوب الناس يستطع
ته أحتمل واستطل أصبر وعزأهن وول اقبل وقل أسمع ومر أطمع

ومن هذا القبيل نرى كثرة ساحقة من عبارات التذلل والخضوع للمحبوب، على
ن النقد النافر من التأثير العربى قد يعترض على ذلك بأن هذه العبارات قد وردت
الشعر العربى الكلاسيكى وفهمه على المسيحيين عسير غير أن مثل هذه العواطف
نراها فى الأزجال الشعبية فالشاعر البلنسى ابن اللبانه يصف فى موشح نظمته فى اشيلية
نبل عام ١٠٩١ قسوة المحبوب الذى تشبه نظرتة سيفاً مصلتنا يقطع كل أمل ويزيد على ذلك قوله:

وحن قلبي لمن يظلمه

وكذلك تكثر فى الأزجال المتأخرة لابن قزمان عواطف من هذا القبيل، وقصارى
لقول أن تصوير الحب بأنه عبد خاضع طيع إزاء ما تبديه سيده من ضروب، القسوة
فكرة شعرية متأصلة منذ عشرات السنين والقرون الطويلة قبل أن تتراءى ذابلة عند
الشاعر الأول جيلرمو التاسع إذ ينعت الحب بالمطيع مما يشير إلى أنه قد شاعت بين
شعراء بروفنسه فكرة طاعة الحب وذلتة التى استفاضت بين شعراء الاندلس. وكيف
لا يكون هذا النحو من تصور الحب شائعاً بين الشعراء المسلمين وأصله ثابت فى الشعر
العربى الجاهلى؟.

بقيت ملاحظة أخيرة نسوقها لتهدئة النقد المضاد للأصل العربى ذلك أن كل ما
قلناه ليس معناه أن الشعر الغنائى البروفنسى ولد من العربى، وإنما أريد أنؤكد أنه
تعرض حين نشأته فى البلاط الشعرى بروفنسه لتأثير هام فيما يتعلق بأحد الأوزان
المختلفة التى استعملها وفيما يتصل بتصويره للحب الخاضع.

من ذلك يتبين أن أول مجال مهياً للاتصال الوثيق بين الغرب والشرق هو مجال الشعر الذى يتغنى به، فهو يؤثر تأثيراً قوياً بموسيقاه دون أن يجد فى تباين اللغة عقبة أمامه فى سبيل السامع؛ ثم إن من يلتذ بموسيقى لا يفهم لفظها يدرك اللحن والوزن ويلتصق بالنظم ترجمة مهيا يعوزها من دقة وبراعة فهمى تزود المرء بفكرة عما يحتوى فى وتبث روح الشعر، كذلك وهبت الأغنية الرومانسية الأندلسية الموشحة والزجل حياة فى مطلع القرن العاشر، وكذلك أعان الزجل وغيره من المقطوعات الغنائية الأندلسية على نشأة الشعر الغنائى البروفيسى فى أوائل القرن الثانى عشر.

ولنمض الآن إلى نفس هذه الفترة بداية القرن الثانى عشر لنرى إدخال نوع أدبى آخر إلى أوروبا ونعنى به القصة التى لا تحتاج فى انتشارها إلى ترجمة دقيقة تستلزم جهداً بل حسبها ترجمة حرة سهلة أولية.

القصة الشرقية

الحالة الثانية التى يتسنى لنا من الوجهة التاريخية أن نلاحظ بصدها أن أسبانيا كانت نقطة اتصال بين الشرق والغرب تتعلق بإدخال القصص العربى إلى أوروبا. ذلك أن يهودياً أرغونياً نابهاً تسمى عام ١١٠٦ فى وشقه باسم بدرو الفونسو إذ تنصر فى عيد القديس بطرس San Pedro وشهد تعميده ألفونسو الأول ملك أرغون ألف مجموعة تضم ثلاثين أقصوصة من أصل شرقى صنفها وترجمها من العربية إلى اللاتينية ووضع لها العنوان الطموح التالى *Disciplina clericalis* أى أدب العلماء ومن ثم لم تكن موجهة إلى عامة الناس. يقول فى المقدمة إنه جمع حكماً للفلاسفة وأمثالا عربية وأحاديث خرافية على السنة الطير والحیوان كل أولئك ليذكر الرجل العالم فى سمر عذب ما قد نسيه ويتزود بالأدب والمعرفة.

كان يكتب إذن لرجال الأكليروس أو المثقفين من أهل المسيحية ولكنه كان يعلم
نه لا ينفرهم الجو الشرقى الذى صاغ فيه مؤلفه بل اهله سيبدو لهم جليلاً بالنظر لما
كانت تستمتع به الثقافة العربية حينئذ من ازدهار، ومن ثم لم يجشم نفسه أدنى مشقة
في إخفاء الأصول العربية للامثال والحرفات على السواء: والاطار العام الذى يضم
مؤلفه يقوم على شخصية أب. يدعو ابنه إليه حين يدنو أجله ليعظه ويزوده بالنصائح،
هذا الأب يدعى العربى، وعلى هذا النحو تستقى دائماً الحكم والآداب من المصادر
لشرقية إذ نجد ذكراً للقمان الحكيم وهو بعلام الوارد ذكره فى الانجيل، وهناك قصة
تحدث عن خصيان أحد الملوك (XX) وأخرى عن رجلين من أهل المدن وثالث قروى
ذهبون إلى مكة (XIX) ومثال الصداقة الوفية التى تظل حتى الموت لا نجده فى
بامون وبثياس وهما كلاسيكيان فى الآداب القديمة بل فى تساجر بغدادى وآخر مصرى
(II) وعلاقة مصر بالغرب الإسلامى تتجلى أيضاً فى أن بطل أحد القصص أسبانى نراه
قد تهباً للحج إلى مكة يدع ثروته فى مصر حيث تجرى بقية حوادث القصة (XV)
وإذا كانت تنسب بعض الحكم والامثال إلى حكماء الاغريق فإن هؤلاء يعرفهم العرب
كسقراط وقد تشابه مع ديوجينيس (XXVII) وارسطاليس فى رسالته إلى الاسكندر
(IV) وأفلاطون (XXV) ولا يستثنى من ذلك كله إلا الحديث عن رجل من سادة
لقوم يذهب إلى روما للصلاة (XIII) ومع ذلك نجد بدرو ألفونسو يحاول أن يضيف
على الذوق الغربى ثوباً من الحج إلى مكة.

يقول «بدرو الفونسو» ويدعى «خادم المسيح» إنه ألف هذا الكتاب (وهو من
صل إسلامى واضح) حتى يعرف المرء كيف يتقى الشر فى هذا العالم على خير وجه
وينال الثوبة فى العالم الآخر، ولكن يرى فى نهاية مقدمته أنه لا بد من أن يوجه

هذا الاحتجاج للتحذير إذ يقول «إذا تصفح أحد هذه الرسالة بعين بشرية خارجية ورأى فيها ما لا يجدر ذكره فأنا أوصيه بأن يعيد قراءتها بعين أكثر نفاذاً المرة بعد المرة حتى يقف على ما في العقيدة الكاثوليكية من كمال، والواقع أن كثيراً من القصص بعيدة عن أن تستوحى مبدءاً خلقياً إنشائياً فأكبر الأقسام تؤلفه ست قصص (خمس الكتاب كله) سيقت لبيان ما عليه النساء من شر وغدر وهو موضوع اقتبسه الادب القصصى العربى من الادب الهندى ويستفيض خاصة فى القصص التى تروى أحاييل الاثنى وخداعها؛ وبدرو الفونسو إذ بعلم أنه عالج موضوعاً قليلة مسيحيتها يعمد إلى صبغه بالصبغة الخلقية ويذكر أنه إذا كان سليمان قد لعن المرأة الخبيثة فإنه لم يتنكر للزواج إذ يخصص فى الفصل الاخير من الأمثال اثنتين وعشرين آية فى مدح المرأة الطيبة، ولكن رغم هذا التنويه فالأثر الذى يتركه «أدب العلماء» فى النفس أنه كتاب بمقت النساء فى غير هوادة شتان ما بينه وبين أمثال سليمان وتعاليمه الدينية إذ يعمد أبداً إلى المقابلة بين أخطار المرأة الخبيثة وفضائل القديسة، فالمرأة القوية مجد بعلمها وموضع ثنائها. ولنورد من هذه القصص مثالا محاكين فى ذلك من فى القرون الوسطى من الواعظين الذين استوحوا بدرو الفونسو إذ كانوا إذا رأوا أن السامة قد أدركت سامعيهم وهم فى الصلاة عمدوا إلى رواية أقصوصة تجدد نشاطهم بعد فتور، وهذا ما نحن بسبيله الآن حتى نقف فى الوقت ذاته على ما فى الكتاب من اتجاه إلى بغض النساء وعلى أسلوبه القصصى الخاص به ذلك الأسلوب السريع السهل الذى لا يعنيه من القصة إلا زبدتها والقصة التى سأترجمها متوخياً الدقة ما استطعت هى القصة العاشرة ولتأذنوا لى أن أضيف كلمة على سبيل الإيضاح :

«يحكى أن رجلاً غاب عن داره فى سفر إلى بلد بعيد وأوصى أم زوجته بأن

ترعى ابنتها في غيبته غير أن الزوج علق قلبها برجل آخر وأخبرت بذلك أمها فأعاتبها على حبها إشفافاً عليها، وذات يوم هيأتا طعاماً للحبيب ثم جلس الثلاثة يأكلون، وبينما هم كذلك وإذا بالزوج يطرق الباب فنهضت المرأة ووارت الحبيب في الحجرة ثم فتحت الباب للزوج، ولما دخل أمر بتهيئة الفراش لما كان به من نصب فاضطربت المرأة ولم تدر ما هي فاعلة لكن أمها أقبلت عليها تقول: أى بنتى لا تعجلى في تهيئة الفراش حتى نرى زوجك الحشية التى صنعناها. ثم مضت العجوز تخرج الحشية ورفعت على قدر ما وسعها أحد أطرافها وأعطت ابنتها الطرف الآخر لترفعه، وهكذا سخرتا من الزوج وأفلت الحبيب المتوارى من وراء الحشية المهددة، وعند ذلك قالت الأم لابنتها مهدي على فراش زوجك الحشية التى صنعناها ونسجناها بيدي ويديك. قال الزوج: وأنت ياسيدي هل تحسنين صنع مثل هذه الحشية فأجابت: نعم يابنى عندى مثل هذه كثير نسجتها.

قصة ذائعة انتقلت إلى كثير من المجاميع القصصية اللاتينية والإسبانية الشعبية والفرنسية والألمانية وظلت تتردد إلى القرن الخامس عشر، كما انتقلت إلى القصص الخرافية الفرنسية والمسرح الشعبى الانجليزى وخاصة إلى كتب الامثال التى جعلت ليستعين بها القسيسون الرهبان الاوفياء «لادب العلماء» وهم الذين أهدي إليهم بدرو ألفونسو كتابه. وليس من اليسير علينا اليوم أن ندرك كيف أن قصة كهذه يمكن أن تتردد في التراث الدينى لكنيسة ما غير أن بدرو الفونسو يطلب من القارئ - كما رأينا - ألا يقرأ كتابه بالبصر المتغير بل بالبصيرة الروحية ونمشیاً مع ما سنه هذا الاخلاق الجرىء من تخلص نارع توسل القوم بما لديهم من أدوات التأويل والرمز للقصة وأمثالها؛ ومن المصنفات التى شاعت بين الوعاظ مجموعة وضعت في فرنسا أو انجلترا أوائل القرن الرابع

عشر عنوانها Gesta Romanorum وهي تؤول تأويلا رمزيا في المثال الثالث والعشرين بعد المائة تفاصيل هذه الاقصوصة اللاذعة : فالرجل الغائب في سفره إلى بلد غريب هو كل مسيحي حياته في هذا العالم الفانى رحلة كما يقول صاحب الزبور، والمرأة الفاسقة هي الشهوة والرذيلة، وعودة الزوج الغائب الذى يطرق باب داره تمثل التوبة والصوم والصلاة وأم الزوج الخبيثة هي العالم الآثم الذى يعنى المرء حشية الغرور والملذات وهكذا يصبح كل عنصر روحياً .

والنجاح الجوهرى الذى أصابه بدرو الفونسو أنه ساق مجموعته بجرأة لا على أنها كتاب يضم أمثالا أخلاقية متغيرة أو دينوية كما يفعل سائر القصاص ومؤلفى الاحاديت الخرافية بل ساقها فى مساق التعاليم الخلقية المسيحية لتهدى المرء إلى ما ينال به الثواب فى العالم الآخر متوخيا فى ذلك اتجاهها أسبانيا أصيلا من الاهتمام بذلك العالم، ومن ثم أدخل كتابه فى مجال العظة مما أظفره على وجه الدقة بنجاح عظيم، لاجدال فى أن النجاح كان كبيراً لان البدعة كانت فريدة فلاول مرة أصبحت تقرأ فى أوربا قصص تؤلف نوعاً أدبياً لم يكن أحد يدرى عنه شيئاً ولم تخلف فيه العصور الاغريقية اللاتينية القديمة أثراً ماء، وأصبحت تقرأ معزوة إلى عالم جذاب لغرابته مستندة إلى سلطان الفلسفة الشرقية؛ على هذا الوجه انتشر «أدب العلماء» بسرعة فى أنحاء أوربا وكان أكثر الامثال ظهوراً ولهذا آثرته بالذكر لابين مدى الطاقة الذبوعية العظيمة لبعض ضروب الإنتاج الادبى العربى والرغبة فى الاستيعاب التى كان يديها الغرب نحو تلك الإشعاعات التى جعلت تنطق من أسبانيا وقد هيئت لتلائم الذوق العربى، وكان لابد للعلماء المحدثين الناشرين لهذا الكتاب من أن يعتمدوا على نحو ستين مخطوطاً موزعة بين برشلونة

وكرا كوفيا وبين روما وابساله^(١) وكتاب هذا شأنه من حسن التأليف كان مصدراً لجميع كتب الأمثال والمواعظ اللاتينية في القرون الوسطى كما رأينا في مجموعة Gesta Romanorum وكما ترجم إلى اللغات الأدبية الكبرى ترجم إلى اللغات الصغرى وظل موضعاً للثقة عدة قرون، وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر نظم شعراً إلى الفرنسية مرتين وفي القرن الرابع عشر ترجم إلى الإيطالية وفي جاسكونيا وإيسلنده، وفي القرن الخامس عشر ترجم في أسبانيا وفرنسا وألمانيا وإنجلترا، وجميع القصصيين في أوروبا اقتبسوا منه حكايات واصطنعوها بعد ذلك في أسلوبهم سواء المؤلفون المغمورون والمجهولون أم أشهر المشاهير في أسبانيا وإيطاليا وإنجلترا مثل دون خوان مانويل والاثربست دى حيتا وبوكاشيو وشوسر فجميعهم مدينون بالفضل لبدرى ألفونسو في موضوعات قصصية، ومدينون له في شيء آخر هو الثوب الذى يكسو الروح الخلقية.

فبدرى ألفونسو أدخل في الأدب الأوربى القصص الشرقية اللاذعة حتى لا تقرأ فقط بعين بشرية مجردة بل بعين نافذة كاثوليكية، وهذا النحو من النظر الملائم لذوق أسبانيا ازدهر واستطالت حياته فالارثربست دى حيتا يريد أن تفهم السخریات التي وردت في كتابه على وجه «دقيق» لأنها يكتبها «باسم العقيدة الكاثوليكية» (المقدمة) وروح بدرى ألفونسو تثير صدى في دكا مرون إذ يقول بوكاشيو إنه إلى جانب الأمثال النافعة يوجد «أموراً كاثوليكية» سامية في أصنى أقاصيصه.

هذا والبدعة التي أشعها أدب العلماء من أسبانيا قد قدرت من الوجهة التاريخية

(١) يستطيع الباحث أن يقف على مدى ما لهذا الكتاب من أثر من كتاب Gonzalo Menéndez Pidal la Historia General de las literaturas Hispánicas ١ - ١٩٤٩ ص ٢٨٧ - ٢٨٦ .

ذلك أنها سبقت بقرن أو أكثر الترجمات الأخرى للقصص العربية في بلاد الغرب الأخرى كالسندباد أو كليلة ودمنة وكان لها صدى أكثر من تلك المجموعات. وقد انتشرت القصة شأنها في ذلك شأن الأغنية تقريباً دون أن تلقى صعوبة ما لأن أسلوبها هو الأسلوب الذي اصطغعه بدرو الفونسو ببراعة، وفضيلته - كما رأينا في النموذج الذي أوردناه - لا تشمل في الكتابة الدقيقة الغاصة بتفاصيل كثيرة مزدانة باستطرادات وصفية كما يرى في ألف ليلة وليلة، فأدب العلماء يتوخى الخطوط العامة للقصص ولا يعنى إلا بالعلاقة الوثيقة التي تربط بين الحوادث دون الإطناب في الغرض فكل ما يهمه هو التركيب في أوجز صورة للفكرة الأساسية وأكثرها ترابطاً منطقياً ويدع بعدئذ مالا ضرورة له، وترجمة قصة على هذا النحو في الطراز التركيبي الذي لا توجه فيه العناية إلى السورة دون أن تقتزن بصعاب أدبية يمكن أن ينهض بها كل إنسان كما يمكن أن تتردد وتنتشر بسرعة.

وقد أخذت تذاع في أسبانيا أيضاً بعد الأغنية والقصة المؤلفات العربية ذات الطابع العلمي على نطاق واسع وهي تتطلب ترجمة شاقة ولكن هذا الموضوع جدير لسعته بأن يؤلف فصلاً مستقلاً حتى يبلغ بنا إلى المؤلفات العلمية والأدبية لألفونسو العالم وبها تختم فترة التأثيرات الإسلامية الكبرى التي انتقلت عن طريق أسبانيا إلى البلاد المجاورة.

ولكن كل ذلك لا ينتهي بانتهاء عصر الفونسو العالم كما هو الظن إذ تستمر تيارات لا تبلغ مبلغ ما لتلك من أهمية سأذكر منها حالة واحدة أختتم بها البحث ليست جديرة بالتنويه لتأخرها في الزمن فقط بل لأنها تبين ما لأسبانيا من قوة متمثلة كبرى فيما يتعلق بالعناصر العربية التي تلقته، أشير بذلك إلى الفكرة الأدبية للمسلم والعربي.

اتجاه المطف على المسلمين

أهل هذه النقطة من الموضوعات التي تحتاج إلى دراسة جديدة لما يسود الآراء التي أثّرت حولها من اضطراب؛ لكن مما يدعو إلى الإعجاب قول الأستاذ الكندي الثبتم. ١. بوجنان في دراسته إن تقدير المسلمين في أسبانيا لا سبيل إلى تصوره إلا بعد عام ١٤٩٢ لما تمت الغلبة على المسلمين بل لكي تظهر في أسبانيا الفكرة الرومانتيكية عن شعب شرق لا بد من افتراض تأثير لقصى Parténopeus de Blois أو Flor et Blancheflore وهما قصتان لم تنتشرا إلا في أوائل القرن السادس عشر.

لاشك أنه حين كان الإسلام خطراً داهياً على أسبانيا لم يكن من المستطاع تصور المسلمين إلا أعداء لا بد من قتالهم، هكذا ظهروا في ماحمة السيد وغيرها من الملاحم ولكن ينبغي ألا ننسى أنهم لم ينظر إليهم قط باعتبارهم أعداء ألداء لا سبيل إلى الوفاق معهم كما يبدو في الملاحم الفرنسية فالمسلمون والمسلمات يننون على السيد القاهر لأنه يحسن معاملتهم، والشاعر يحزنه ما يعانيه أهل بلنسية من المسلمين أثناء حصارهم من مجاعة وابن غلبون «المسلم المسالم» صديق البطل القشتالي؛ ولما تم التفوق للمسلمين بعد ذلك وصار أسراً لا موضع فيه لنزاع إذ لم يبق للإسلام في شبه الجزيرة سوى مملكته غرناطة وكانت محمية لقشتالة لا تمثل خطراً ذابال انقطعت الغاية من حركة الاسترداد إبان القرنين الرابع عشر والخامس عشر ولذلك نرى القشتاليين بدلاً من أن يستشعروا نحو تلك القلة القليلة من المسلمين اللاجئين في آخر معقل لهم بغرناطة الحقد والغيظ يحسون بأنفسهم مدفوعين إلى تلك الحضارة الغريبة وذلك الترف الشرقي في الملبس وتلك الزينة الرائعة في المباني، والأسلوب العجيب في الحياة وامطاء صهوات الجياد والتسلح

والقتال وتلك النظم الزراعية الدقيقة في مرج غرناطة ثم إن غير قليل من فرسان قشتالة لاسيما المنفيين قد ثروا المقام في غرناطة وكثير من السادة في قشتالة كانوا يتخذون عرفاء من العرب لتشييد قصورهم وزخرفتها وكثير منهم من كانوا يتوخون العادات العربية ويلبسون الثياب العربية ومن هؤلاء الملك اريك الرابع نفسه، فالتعلق بالحياة الاسلامية كان الاتجاه الغالب يومئذ وهو يتطلب دراسة خاصة من جانب المستعربين .

وفي ظل هذا الاتجاه نشبت حروب غرناطة حين استقر عزم الملكين الكاثوليكين على استرداد المملكة الأخيرة التي بقيت للمسلمين وتجلّى ذلك الاتجاه في مظاهر شتى لا يتسنى للنقد الأدبي أن يتصور اليوم بعضها ولنسق لذلك مثلاً .

في مستهل تلك الحرب الأخيرة سقطت الحامة في أيدي المسيحيين عام ١٤٨٢ وحول هذا الفتح ألفت مقطوعات شعرية رومانسية ظل يتغنى بها في أسبانيا طوال القرن السادس عشر غير أن هذا الشعر لم يكن يتغنى فيه بنشوة النصر الذي أصابه المسيحيون بفتح معقل حربي عظيم الشأن كالحامة بل بالآلام المسلمين لما عانوه من خسران بفقدانهم إياه، ومن هذه القطع تلك التي تردد هذا المركز الشعري الذي يحرك القلوب لما ينطوى عليه من حرقة وألم «ويلي على الحامة!» وقد قيل على لسان ملك غرناطة، ويؤكد بيرث دي حيتا مؤرخ الحروب الأهلية لهذه المملكة أن هذا الرومانس قد وضعه المسلمون إذ يقول: «وضع هذا الرومانس بالعربية عند سقوط الحامة وكان وهو في اللغة مثاراً لأشد الآلام والأشجان حتى لقد حرم الغناء به في غرناطة إذ كان كلما غنى به أحد في أي بقعة أثار الألم وحرك النفوس للبكاء والعويل» وزاد على ذلك أن

هذا الرومانس كان يغنى به أيضاً في اللغة الأسبانية؛ وقد آمن بصحة هذا التوكيد مؤرخ الشعر العربى فى أسبانيا وصقلية كوند دى شاك وكذلك ميلا ومنندث بلايو وإن كان ذلك التوكيد لا يقوم على أساس. لكن قد يقال: ما الداعى إلى نفى أن الأسى على سقوط الحامة قد نظم شعراً بالعربية؟ وردنا على ذلك أنه ينبغي أولاً ألا ننسى أن بيرث دى حيتا وهو ليس مؤرخاً بل قصصى يؤكد أيضاً أنه كان يغنى فى العربية بأشعار أخرى لا يخفى أنه قد ألفها هو أو شعراء آخرون فى القرن السادس عشر؛ ثانياً مما يدعوننا إلى الاقتناع بهذا رأى أن لدينا أشعاراً رومانسية أخرى تتصل بحروب غرناطة ذاتها أشد أصالة فى استيحاء الروح الإسلامية لكنها بلا جدال من أصل أسبانى .

وبينما كان الملك فردناند يحاصر الحامة عام ١٤٨٩ اشتد البرد وبدأ للجيش المحاصر أن الضرورة تقتضى رفع الحصار وقد شاع منذ ذلك الحين رومانس اقتصر مضمونه على كلمات نطق بها مسلم وهو على سور المدينة المحاصرة إذ قال للملك فردناند اذهب فلا قبل لك بزهرير الشتاء وبلمدينة من الخبز واللحم ما يكفى عشرة أعوام وفيها عشرون ألفاً من المسلمين قد آلوا على أنفسهم أن يموتوا دون أن يستسلموا .

فهذا الرومانس الذى ينبض بالروح الإسلامية قد ألف فى معسكر المسيحيين ذاته وقد لحنه الموسيقيون فى مصلى الملك فردناند فى ثلاثة أصوات ولا شك أنه ألف بين سبتمبر واکتوبر من هذا العام أى عام ١٤٨٩ لما أمر الملك حين أخذ يشتد البرد باتخاذ دور بجدران وسقوف اقضاء الشتاء فيها بدلا من خيام المعسكر، وقد أعجب المحاصرين وهم يغنون هذا الرومانس العزة الكريمة التى أبداهها المحاصرون؛ وأقبلوا بهمة على تشييد دورهم استعداداً لخصار طويل وجاءت الملكة نفسها ايزابيلا الباسلة فى شهر

نوفمبر لتفيم في الجسكس الشتوى ولا شك أن القوم قد غنوا عند استقبالهم الملكة
استقبالا حافلا بمهرجانات وموسيقىات برومانس المسلمين الذين أقسموا على الموت، وبعد
عام من بقاء الملكة هناك أسلم أهل بسطة المدينة للمحاصرين بعد أن أيقنوا أنه
لا سبيل إلى رفع الحصار.

هذه هي نقطة البدء في اتجاه العطف الأدبى على المسلمين *Maurofilia* كما يظهر
في أقدم الأشعار الرومانسية الموريسكية^(١): وهو يتألف من شعور يقوم على الاجلال
والعطف إزاء نبى العدو، والاحترام والشفقة إزاء مصاب المغلوب ثم إعجاب فى أشعار
رومانسية أخرى بالثقافة العربية التى تخيلها القوم فى مظهر فخم من العادات وبهجة
رشيقة فى السلوك وأناقاة ملكية رقيقة.

وقد اتضحت بعد الدراسات العابرة الحاجة إلى بحث جديد فى تاريخ تصوير العالم
الموريسكى كما يبدو فى الرومانس^(٢) ومما لا شك فيه أن هذا التصوير ينطوى على كثير
من الحقيقة فى أقدم الأشعار الرومانسية دون التأخرة التى تستمع بشهرة أوسع وقد كتبها
أكثر الشعراء تبريراً فى العصر الذهبى للادب الأسبانى، ونوع أدبى هذا شأنه من
الفرد كان جديراً بأن يبلغ فى العصور المتأخرة حد تصوير عالم من التذكر المثالى، وقد
اتخذ فى أواخر القرن السادس عشر مثله مثل النوع الأدبى المعروف بأدب الراعى

(١) أهمل هذه الفترة الأولى ج. جيرو فى أبحاثه التى نشرت على مدى سبع سنوات فى Bulletin
Hispanique بن عامى ١٩٢٨ و ١٩٤٤ بنسوان La maurophilie littéraire en
Espagne au XVI siècle.

(٢) ه. أ. ديفيرارى فى رسالة قدمها الى جامعة بنسيفانيا فيلادلفيا عام ١٩٢٧ موضوعها
The sentimental Moor in Spanish literature before 1600 وردت عليه باربارا
ماتولسكا فى Romanic Review XIX, 1928 p. 158-161.

Género pastoril وسيلة يقنع بها الشاعر ذات نفسه، وقد استعان لب دي فيجا بهذا التقنع بكثرة وتبعه في ذلك عدد لا يحصى من الشعراء الذين جاءوا على أثره حتى أثار عاصفة من الهجاء المسموم على أولئك الشعراء الذين ظن الظانون بهم أنهم تركوا قانون المسيح إلى قانون محمد ونسوا أن يحيوا في أرض أسبانيا التي لم يعد فيها موسى ولا عبد الله ولا غزول الفارس على الأسلوب الزناتي برمح ذي المقبض..

ولم يقتصر النوع الموريسكى على توليد أشعار رومانسية بل أنتج قصصاً، ففي أعظم العصور ازدهاراً منتصف القرن السادس عشر ظهرت القصة الكلاسيكية تاريخ ابن السراج وشريفه الجميلة Historia del Abencerraje y de la hermosa Jarifa حيث يتنافس المسيحيون والمسلمون وهم في معمة القتال في الكرم والاجلال بعضهم مع بعض، تتلو هذه في فترة الهجاء والسخرية قصة بيرث دي حيتا المشهورة تاريخ الحروب الأهلية في غرناطة Historia de las guerras civiles de Granada عام ١٥٩٥ وقد كتبت نثراً تتخلله أشعار رومانسية تصور بهرجا تاريخيا وخلاصة ما يضمه الاتجاه إلى العطف الأدبي على المسلمين فترى الزمرات والمحافل الرائعة ومظاهر البهجة والتشريفات والتحرر والصراع والقتال، فهذا الكتاب الذي اشتهر لكونه أصلاً من أصول القصة التاريخية الحديثة قد نشر في أوروبا ذلك الطراز من الأدب حول المسلم ذي الصبغة الأسبانية كما ظهر في القصة الغرناطية Le roman grenadien وهو نوع خالد، وما لبث كتاب بيرث دي حيتا إلا قليلاً حتى ترجم إلى الفرنسية عام ١٦٠٨ وكان من أثر ذلك أن ظهرت في فرنسا منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر قصص عاطفية شخصياتها إسلامية واستحدثت ترجمات واشتقاقات من الأصل الأسباني وأوبرا عن بنى سراج والتغريين، ولما درس توماس بلاكويل في إنجلترا هوميير عام

١٧٣١ وكذلك شأن توماس ييرسى عند دراسته لبداية الشعر الانجليزى استنداً فى دراستهما على الأشعار الرومانسية الموريسكية باعتبارها تمثل الشعر الطيعى الحق، وكذلك فعل هردير فى ألمانيا منذ مطلع الحركة الرومانتيكية فى فترة ترجم فيها كتاب بيرث دى حيتا إلى الانجليزية عام ١٨٠١ وإلى الألمانية عام ١٨٢١ وإلى الفرنسية مرة أخرى عام ١٨٠٩ فترة ظهرت فيها الأعمال الأساسية فى النوع الغرناطى مثل اوبراتشروينى بنوالسراج Les Abencérages وآخر بنى سراج لشاتو بريان عام ١٨٢٧ Le dernier des Abencérages وقصتي وشنطن أرفنج «فتح غرناطة» ١٨٢٩ The conquest of Grenade وأساطير الحمراء ١٨٣٢ Legends of the Alhambra وفى ذلك الحين أبدى والتر سكوت وقد أدركته الشيخوخة أسفه إذ لم يكن قد عرف كتاب بيرث دى حيتا ليقص منه موضوعاً عن المسلمين الغرناطين.

فهذا الهوى مع الاسلام الغرناطى الذى ظهر إشعاعه من أسبانيا ملموساً فى هذه المجموعة من الأعمال الأدبية التى جعلت تظهر خلال قرون ثلاثة أردت أن أعرضه فى هذا المقام لأنه يعيننا على تأييد حالات أخرى مختلفة من الأشعاع لا يمكن تتبع بحثها مادياً كما هو شأن الأغنية الأندلسية التى ذكرناها آنفاً وهو اعتبار مجد لدفع الشك فى توسط أسبانيا بين الاسلام والمسيحية.

قصيدة سياسية لابن طفيل لم تنشر بقلم الدكتور إميليو غرسية غومس وتعريب الأستاذ أحمد هيكل

كان «ابن طفيل» الوادى آشى (المتوفى سنة ٥٨١ = ١١٨٥ بمراكش) ومؤلف الكتاب الأشهر «رسالة حي بن يقظان» شاعراً حينما يستطيع أن يفرغ للشعر، شأنه في ذلك شأن أى عربى يحس نفسه. نستطيع أن نفترض ذلك فيه لو لم يؤكد لنا أفضل مترجم له (والوحيد في الحقيقة حتى الآن) Léon Gauthier الذى في رسالته الصفري للدكتوراه «Ibn Thofail: sa vie, ses oeuvres» (الطبعة في باريس Leroux سنة ١٩٠٩) وفي الصفحتين الرابعة والعشرين والخامسة والعشرين^(١) - قد أعد لنا قائمة صغيرة بما كان له علم به من أشعار الفيلسوف العظيم. وهي: ثلاث قطع أوردها «المراكشى» في «معجبه» (طبعة Dozy ص ١٧٤ وترجمة Fagnan ص ٢٠٨ - ٢٠٩^(٢)) وأربع قطع واردة في مخطوط باريس (رقم ٣٣٤٧ وقديماً رقم ٨٦٧) وهو «مركز الإحاطة» لابن الخطيب^(٣) (وتلك القطع هي: قطعة من قطع المراكشى، وقطعتان أخريان صغيرتان جداً، ثم قصيدة من ١٤ بيتاً حول استيلاء «أبى يعقوب يوسف» على «قفصه» سنة ٥٧٦ = ١١٨٠ - ١١٨١). ثم قصيدة تعليمية ذات موضوع طبى، قد أشار إليها «غازيرى» في Bibl. Arab-Hisp. Escur. بالمجلد الثانى صفحة ٧٦.

- (١) وكذلك الطبعة النهائية «لحي بن يقظان» «ROMAN PHILOSOPHIQUE D' IBN THOFAÏL» (بيروت ١٩٣٦ معهد الدراسات الشرقية بكلية آداب الجزائر ٣) لنفس المؤلف ص ٤ وكذلك مقال ابن طفيل لـ CAHRA DE VAUX في «ENCYCLOPÉDIE DEL ISLAM» ج ٢ ص ٤٥٠ - ٤٥١.
- (٢) قطعتان من قطع المراكشى قد نشرتاً مرة أخرى مع ترجمة Fagnan في الجزائر، BULL. DES ÉTUDES ARABES، عدد ٣٠، ١٩٤٦، ص ١٩٥.
- (٣) مقال الإحاطة حول ابن طفيل لا يوجد في طبعة القاهرة المفككة، ولم أستطع الرجوع إلى المخطوطات في هذا الظرف.

من هذا التتبع القليل، نرجم Fagnan قطع « المراكشي » فقط. أما Gauthier فإنه لم يجرؤ على ترجمة قطع « ابن الخطيب » مؤكداً أن هذا النص إلى جانب عدم أهميته فهو يبدو كثير التحريف، الأمر الذي لا يشجع على الترجمة. وقد تابعه في هذا الرأي R. Basset .

وفي الصفحات التالية أقدم نصاً (يبدو لي مضبوطاً تماماً رغم أنه لم يرد إلا في مخطوط واحد) وترجمة (*) لقصيدة لابن طفيل، لم تنشر ولم تعرف. (وهي ذات ٤٤ بيتاً من الطويل) وقد وردت في التاريخ الموحدى القيم « لابن صاحب الصلاة » (وباللوحات ١٣٧ ب - ١٣٨ أ من مخطوط « أكسفورد » رقم ٧٥٨، Marsh رقم ٤٣٣) ومعروف أن تحقيق هذا التاريخ وترجمته لدى منذ زمن، وأنا أقرب نشره في أقرب وقت^(١).

وانه ليسعدني أن أعود إلى الاشتغال بالمؤلف الإسباني العظيم، الذي شجنت معه أول أسلحتي في ميدان المعرفة الاستشراقية^(٢) لأبرز قريحته الشعرية في قصيدة سياسية، ليس يخلو موضوعها، ولا الباعث عليها في نفس الوقت من أهمية تاريخية ما. ولنلخص أولاً سوابق القصيدة، حسب تاريخ « ابن صاحب الصلاة » السالف الذكر. مرض الخليفة الموحدى « أبو يعقوب يوسف » (الذي حكم من سنة ١١٦٢ - ١١٨٤) بمراكش أربعة عشر شهراً، وخمسة عشر يوماً، من أوائل سنة ٥٦٥ (التي تعادل ٢٥ سبتمبر سنة ١١٦٩) إلى يوم الجمعة السادس عشر من ربيع الأول سنة ٥٦٦ (المعادل

(*) ترجمة القصيدة منشورة في القسم الآوربي من هذه المجلة (المغرب).

(١) تحقيق النص العربي بمساعدة الصديق العزيز الأستاذ عبد العزيز الأهواني المدرس بجامعة «فؤاد الأول»

(٢) في رسالتي للدكتوراه «UN CUENTO ÁRABE, FUENTE COMÚN DE ABENTOFÁIL Y

DE GRACIÁN» وهي منشورة في «REVISTA DE ARCHIVOS, BIBLIOTECAS Y MUSEOS»

(1926) XXX وهي عمل شباب اعتقد أنه لا يزال يحفظ في أساسه أهميته التي اعترف بها GAUTHIER

نفسه، على الرغم من أنه يحتاج من غير شك إلى إعادة نظر جادة.

٢٧ نوفمبر سنة ١١٧١) ذلك اليوم الذى خرج فيه لأول مرة ليؤم صلاة الجماعة. وقد عاق هذا المرض الخليفة عن أنجاز وعده الذى قطعه للموحدين فى إسبانيا: من الذهاب بنفسه إلى شبه الجزيرة على رأس حملة عظيمة، لإقرار الأحوال الأندلسية المضطربة، التى زعزعتها الانتفاضات الدائمة من «ابن مردنيش» والهجمات الجريئة من الملوك المسيحيين.

ولكن المرض لم يمنع الخليفة من متابعة خطته، فانخذ وهو فى فراش المرض كل ما أمكنه من التدابير اللازمة لاعداد الحملة على أحسن وجه، تلك الحملة التى طالاستعداد لها، والتى ما كاد يبرأ حتى قادها حقيقة إلى النصر. وقد كان يتردد على قاعة الخليفة المريض شخصيات ذات شأن، منها الوزير: «ابن جامع». والفقيه «أبو محمد عبد الله المالقي» وعدة من شيوخ الموحدين، ثم من يلون الوزير ويأتون فى الرتبة الثانية، وهم: أطباء البلاط «أبو مروان بن قاسم»، و«أبو بكر بن طفيل»، وآخرون، ممن يقررون للخليفة ما يناسبه من الطعام والشراب وسائر الاشياء.

ومع هؤلاء كان الخليفة يناقش المسائل ويرد على الرسائل ويحكم كل تدبير. وقد كان من المسائل التى نأرق الخليفة، مسألة إحضار القبائل العربية الشهيرة من افريقية لصمها إلى الجيش، تلك القبائل التى اقتحمت المغرب فى القرن الحادى عشر، وغيّرت ظروف الحياة بالمغرب فى جميع النواحي، وجرت كثيراً من الكوارث، وأدت إلى عدة قلاقل واضطرابات.

وليس ضرورياً أن أُلح على هذه الحقائق، فقد خصص لها G. Marcais كتابه الاساسى «Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle» (والآن قد عمق فى اطار اوسع فى كتابه «La Berbérie musulmane et L' Orient au moyen âge» المطبوع فى Paris, Aubier, 1945) وزيادة على ذلك، فإن تلك الأحداث قد وجدت الصدى الذى تستحق عند جميع المؤرخين من قدامى وعُددتين شرقيين وغربيين.

واذن فسنحصر أنفسنا في القول بنفس كلمات «ابن صاحب الصلاة» أن الخليفة «استدعى العرب [١٣٧ب] وخاطبهم بهذه القصيدة، على حاله المذكورة يحرضهم فيها الى الجهاد، ويستدعيهم الى الفزوة العظمى التي بنيت بأوفر الاستعداد، ويصفهم فيها بما هم فيه من الشهامة والزعامة، ويستدنيهم غاية الاستدناء، ويناديهم غاية النداء، ويستقربهم بالقربى التي تجمعهم في «قيس عيلان»، وأنعم السيف الماضي في نصر الدين، وحمايته وقمع المارقين ودفع الكافرين»

تلك القصيدة هي قصيدة ابن طفيل التي نحن بصدد دراستها. ولم تؤت القصيدة ثمارها المرجوة بسرعة، فماد الخليفة - وقد استبد به القلق لتأخر العرب - الى توجيه قصيدة أخرى (ذات ثلاثة وعشرين بيتاً من بحر الطويل) وهي هذه المرة من نظم «ابن عياش»، وواردة كذلك في مخطوط «ابن صاحب الصلاة». وفي النهاية أجاب العرب النداء الملح، وقرروا التوجه الى مراکش حيث تحتشد باقى القوات كاملة الاعداد.

وبرى الخليفة من مرضه، وبعد أحداث ليس هنا محل ذكرها بدأت الحملة التي غيرت معالم العمران في اشبيلية^(١) والتي ثبتت في الأندلس دعائم حكم الموحدين. لماذا كلف أبو يعقوب ابن طفيل صياغة القصيدة الأولى؟ لقد كان الى جانب الثقة التي يكنها الملك لطيبه - وليست لمجرد الوظيفة - والى جانب الايمان العميق بقريحتة الأدبية، أمور أخرى من الجائز أن تضاف الى كل أولئك. فقد كان «ابن طفيل» قيسياً^(٢) أى سليل بطون تنسب الى «قيس عيلان» وهي احدى القبائل القوية الكبرى بين جميع القبائل العربية الشمالية القديمة^(٣).

(١) في هذه النقطة قد نشر نص ابن صاحب الصلاة المأسوف عليه الاب MELCHOR M. ANTUÑA وأحسن الانتفاع به في كتابه «SEVILLA Y SUS MONUMENTOS ÁRABES» المطبوع بالاسكوريان سنة ١٩٣٠. جامعاً مقالات قد سبق نشرها في المجلة الاغوسطينية «RELIGIÓN Y CULTURA» - (٢) راجع L. GAUTHIER «ابن طفيل حياته وأعماله» ص ٢-٣. - (٣) راجع المقال المطول لـ A. FISCHER وعنوانه «KAIS - AILAN» في «ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM» ج ٢ ص ٦٩٢ - ٦٩٨.

وإليها كان يحاول دائماً أن ينتسب الخلفاء الموحدون (في مخالطة نسبية مألوفة اعتادت عليها الأسر البربرية الحاكمة) كما رأينا في النص المنقول عن «ابن صاحب الصلاة» منذ قليل، وإليها كذلك كان ينتمي العرب الموجهة إليهم دعوة الجهاد. (راجع البيتين الثامن والخامس والعشرين، ففي الأول يناديهم الشاعر «أفرسان قيس» ثم يخصص «من هلال بن عامر»^(١)).

ولابد أن يكون لعمدة التضامن العنصري - الذي كان له أثر فعال عند العرب - وزن عند التكليف بإنشاء القصيدة.

والحق أن الوادى آشى المتفنن العظيم قد خرج فخوراً مما كلف به من أمر. فقصيدته - رغم ما بها من زخرف وما فيها من ثروة لفظية - سهلة التناول قريبة الفهم، شأنها في هذا شأن سائر الشعر السياسى العربى^(٢) الذى لم يلق - مع الأسف حتى الآن - حظه من الدرس الجيد.

فالتركيب المنطقى بسيط واضح كما ينتظر من فيلسوف عظيم.

الآيات من الاول الى السابع دعوة قوية متحمسة الى المجد الحربى، الشيء الوحيد الذى تتعلق به القلوب، وقد رن فيها صدى المتنبي^(٣).

(١) حول بنى هلال تاريخهم وأسطورتهم، راجع مقال «J. SCHLEIFER» فى «ENCYCLOPÉDIE DE ISLAM» ج ٢ ص. ٣٢٥ - ٣٢٦ .

(٢) راجع ملاحظاتي فى مناسبة مماثلة فى كتابي «ABU ISHAQ DE ELVIRA» سنة ١٩٤٤ وملاحظات F. GABRIELI بمناسبة الطرامح.

(٣) الواقع أت ابن طفيل يقول:

فلا تقننى الآمان إلا من الفنى ولا تكتب العيايا بغير الكتاب
ويقول المتنبي:

حتى رجعت وأفلامى فوائى لسى المجد للسيف ليس المجد للقلسم
من اقضى بسوى الهندي حاجته أجاب كل سؤال عن هل يلم
ديوان المتنبي ط اليازجى، بيروت ١٣٠٥ م ٥٣٩ - ٥٤٠ .

ومن البيت الثامن يبدأ الاهتمام بمزج المدي بالوعد. فالبيت الثاني عشر:

«نريد لكم ما نبتغي لنفوسنا ونؤثركم ذلبي بأعلى المراتب»

ومن البيت الرابع عشر تتحول القصيدة الى فخر: فالعرب كانوا أول سند للإسلام وهم المفضلون لأن محمدا ولد فيهم، وكذلك «المهدي» و«عبد المؤمن» (وهنا الانتحال النسبي الكاذب)

واذن فيجب أن يجددوا المجد التليد، وأن يكونوا دائما على استعداد لتنفيذ أمر الله. والأبيات من السابع والعشرين الى الثاني والثلاثين، تشير في مهارة الى أن قبائل عربية أخرى، قد أجابت الدعوة ففازت بأوفر الغنائم. فلماذا اذن يتخلف من ينادون الآن؟ (راجع البيتين ٣٤، ٣٣)

انه لا يليق بالفتيان أن يتخلفوا عن نبيل الرغائب، وخاصة حين يحسن بهم الظن.

انه لا ينقص الكلام، ولكن ينقص العمل، والعرب لا يخلفون وعدهم قط.

ثم تختم القصيدة - عندما يجب أن تختم - بتهديد خفي موجه الى المتخلفين (راجع البيتين ٤٣ - ٤٤)

واليك النص العربي وترجمته (*) بلا تعليق، وقد عرفت ظروفه التاريخية والأدبية.

- ١ أَقِيمُوا صُدُورَ الْخُلَيْلِ نَحْوَ الْمَغَارِبِ * لِعَزْوِ الْأَعَادِي وَأَقْتِنَاءِ الرِّغَائِبِ
- ٢ وَأَذْكُوا أَلْمَذَاكِي الْعَادِيَاتِ عَلَى الْعِدَى * فَقَدْ عُرِضَتْ لِلْحَرْبِ جُرْدُ السَّلَاحِ
- ٣ فَلَا تُفْتَنِي الْأَمَالُ إِلَّا مِنَ الْقَنَسِ * وَلَا تُكْتَبِ الْعَلِيَا بِغَيْرِ الْكَتَائِبِ
- ٤ وَلَا يَبْلُغُ الْغَايَاتِ إِلَّا مُصَّمَّمٌ * عَلَى الْهَوْلِ رَكَّابٌ ظُهُورُ الْمَصَائِبِ
- ٥ يَرَى غَمْرَةَ الْهَيْجَاءِ أَغْدَبَ مَشْرَبٍ * وَإِنْ أَعْرَضَتْ زُرْقًا جِمَامَ الْمَشَارِبِ
- ٦ وَيَأْتَفُ إِلَّا مَكْسَبًا مِنْ حُسَامِهِ * وَيُعْرَضُ عِزًّا عَنْ جَمِيعِ الْمَكَايِبِ

(*) راجع القسم الأوربي من هذه المجلة (الترجم).

- ٧ أَلَا فَابْقُوهَا هِمَّةَ عَرَبِيَّةٍ * تَحْفَ بِأَطْرَافِ الْقَدَى وَالْقَوَاضِ
٨ أَوْرَسَانَ قَيْسٍ مِنْ هِلَالِ بْنِ عَامِرٍ * وَمَا جَمَعَتْ مِنْ طَاعِنٍ وَمُضَارِبٍ
٩ لَكُمْ قُبَّةٌ لِلْمَجْدِ شُدُّوا عِمَادَهَا * بِطَاعَةِ أَمْرِ اللَّهِ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ
١٠ وَقُومُوا لِلنَّصْرِ الدِّينِ قَوْمَةً ثَابِرَةً * وَفِيئُوا إِلَى التَّحْقِيقِ فِيئَةً رَاغِبَةً
١١ دَعُونَاكُمْ نَبْغِي خَلَاصَ جَمِيعِكُمْ * دَعَاءَ بَرِيئًا مِنْ جَمِيعِ الشَّوَابِ
١٢ نُرِيدُ لَكُمْ مَا نَبْتَغِي لِنَفْسِنَا * وَنُؤْثِرُكُمْ زُلْفَى بِأَعْلَى الْمَرَاتِبِ
١٣ فَلَا تَزْهَدُوا فِي نَيْلِ حَظِّكُمْ الَّذِي * لَكُمْ فِيهِ فَوْزٌ مِنْ جَمِيعِ الْمُطَاطِبِ
١٤ بِكُمْ نُصِرَ الْإِسْلَامُ بَدَأَ فَنَضْرُهُ * مَعَكُمْ وَهَذَا عَوْدُهُ جِدُّ وَاجِبِ
١٥ فَقُومُوا بِمَا قَامَتْ أَوَائِلُكُمْ بِهِ * وَلَا تُغْفِلُوا إِخْيَاءَ تِلْكَ الْمَنَاقِبِ
١٦ وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ النَّبِيَّ وَالْأَلَةَ * وَمَهْدِيَهُ مِنْكُمْ بِلَا عَيْبٍ عَائِبِ
١٧ وَفُزْتُمْ بِتَخْصِيصِ الْخَلِيفَةِ بَعْدَهُ * وَنِسْبَةِ الدُّنْيَا بِزُلْفَى الْأَقَارِبِ
١٨ وَطَائِفَةِ الْمُهْدَى مِنْكُمْ وَإِنَّهَا * لَتَحْدُو عَلَيْكُمْ بِاتِّصَالِ الْمُنَاسِبِ
١٩ وَمَنْ ذَا الَّذِي يَسْمُو لِيَسْبُلُ شَأْوَكُمْ * إِذَا كُنْتُمْ فَوْقَ الذُّجُومِ الثَّوَابِ
٢٠ نَصَحْنَاكُمْ وَالنَّصْحُ فِي الدِّينِ وَاجِبٌ * بِمَا لَكُمْ فِيهِ صَلَاحُ الْعَوَاقِبِ
٢١ وَخَاطَبَكُمْ عَدَا بَيَانٍ مُخَصَّصٍ * يَشُقُّ سَنَاءَ دَاجِيَاتِ الْغِيَاهِبِ
٢٢ هُوَ الْأَمْرُ أَمْرُ اللَّهِ مَنْجٍ وَمُسْعِدٌ * لِكُلِّ مُنِيبٍ نَاصِحِ الْجُنُبِ تَائِبِ
٢٣ وَفِيهِ ذِعَافٌ لِلْعُدَاةِ إِذَا انْتَحَى * تَمَكَّنَ مَا بَيْنَ اللَّهْمَى وَالتَّرَائِبِ
٢٤ وَأَنْتُمْ عَلَى التَّخْصِيصِ أَجْدَرُ مَنْ بَنَى * بِذُرْوَتِهِ بَيْتًا رَفِيعَ الدَّوَائِبِ
٢٥ فَإِنَّكُمْ قَيْسٌ وَفَرَسَاؤُ رَبَّنَا * عَلَى الْأَرْضِ مِنْ قَيْسٍ بِغَيْرِ مُغَالِبِ

٢٦ خُذُوا حَظَّكُمْ فَلَا أَمْرَ جِدٍّ وَإِنَّمَا * يَكُونُ يَقْدِرُ الْجِدُّ قَدْرُ الْمَنَاصِبِ
 ٢٧ وَقَدْ قَارَ بِالتَّقْدِيمِ مِنْكُمْ مَعَاشِرُ * بِمَا قَدَّمُوهُ مِنْ حَمِيدِ الْمَذَاهِبِ
 ٢٨ تَحُثُّ بِهِمْ نَحْوُ الْبِدَارِ إِلَى الْهُدَى * عِتَاقُ حَيَادٍ أَوْ عِشَاقُ نَجَائِبِ
 ٢٩ فَطَارُوا إِلَى الدَّاعِي سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ * قِدَاحُ تَلْقَى الْغَوْزَ مِنْ رَمِي ضَارِبِ
 ٣٠ فَخُصُّوا مِنَ التَّكْرِيمِ وَالْبِرِّ مَا الَّذِي * يَكُونُ جَدِيرًا بِالْوَلِيِّ الْمُصَاقِبِ
 ٣١ فَذَالُوا مَحَلَّ السَّبْقِ فَانْفَسَحَتْ لَهُمْ * رِيَاضُ الْأَمَانِي سَائِحَاتِ الْمَذَائِبِ
 ٣٢ وَقَدْ شَاهَدُوا مِنْ حُرْمَةِ الْأَمْرِ مَا قَضَى * لَهُمْ بِأَمَانٍ مِنْ جَمِيعِ النَّوَائِبِ
 ٣٣ فَمَا لَكُمْ وَالنَّوْمَ عَنْ خَيْرِ هِمَّةٍ * تَقْلُصُ أَفْيَاءَ الشُّؤُونِ الْجَوَادِبِ
 ٣٤ وَتُعْطِيكُمْ بِالْمُشْرِفِيَةِ وَالْقَنَى * مَنَادِحَ عِزٍّ سَامِيَاتِ الْمَطَالِبِ
 ٣٥ وَمَا هِيَ إِلَّا دَعْوَةٌ عَزَّ ذِكْرُهَا * فَعَزَّ بِهَا فِي اللَّهِ كُلُّ مُصَاحِبِ
 ٣٦ خَذَارٍ ! فَأَعْرَاضُ الْفَتَى مِنْ نَجَاتِهِ * وَتَضْيِيعُهُ لِلْحَزْمِ إِحْدَى الْمَعَائِبِ
 ٣٧ وَمَا الْحَزْمُ إِلَّا طَاعَةُ اللَّهِ إِنَّهَا * هِيَ الْحَرَمُ الْمَنْعُ مِنْ كُلِّ طَالِبِ
 ٣٨ نَعْدُكُمْ السَّيْفَ الَّذِي لَيْسَ يَنْثَنِي * إِذَا مَا نَبَا سَيْفٍ بِرَاحَةٍ ضَارِبِ
 ٣٩ وَتَجْمَعُكُمْ صَدْرَ الْقَنَاءِ إِذَا غَدَتْ * تَأْطُرُ مَا بَيْنَ الْحَشَى وَالنَّزَائِبِ
 ٤٠ وَقَدْ كَانَ مِنْ أَوْوَالِكُمْ مَا عَلِمْتُمْ * فَإِنْ كَانَ فِعْلٌ فَالرَّجَا غَيْرُ حَائِبِ
 ٤١ وَلَيْسَ خَطِيبُ الصَّدْقِ مَنْ قَالَ فَانْبَرَى * وَلَكِنَّ فِعْلَ الْخَيْرِ أَصْدَقُ خَاطِبِ
 ٤٢ وَمَا خُلِقَ الْأَغْرَابُ إِلَّا خِلَافَ مَوْعِدٍ * وَلَكِنْ صِدْقُ الْوَعْدِ خُلِقَ الْأَغْرَابِ
 ٤٣ سَنَعَلَمُ مَنْ أَوْفَى وَمَنْ خَاسَ عَهْدَهُ * وَمَنْ كَانَ مِنْ آتِ إِلَيْنَا وَذَاهِبِ
 ٤٤ وَتَظْهَرُ أَحْوَالُ يَرُوقُ سَمَاعُهَا * فَيَرْغَبُ فِي أَمْنَالِهَا كُلِّ رَاغِبِ

ديوان ملك غرناطة

يوسف الثالث

بقلم الأستاذ عبد الله كنور الحنّي

لقد كان آخر عهدنا بالشعر الاندلسي الجيد، هو تاريخ وفاة ذى الوزارتين لسان الدين بن الخطيب رحمه الله في سنة (٧٧٨=١٣٧٦). ولذلك نرى مؤرخي الادب العربي يقفون عنده في تراجم أدباء الاندلس كما فعل الاسكندري في (الوسيط) والزيات في (تاريخ الادب العربي).

أما المرحوم مصطفى صادق الرافعي فقد استوعب - على عادته - في (تاريخ آداب العرب) فذكر الوزيرين ابن زمرك وأبا يحيى بن عاصم الذي يقال فيه : ابن الخطيب الثاني وغيرهما من الافراد^(١) الذين تردّد ذكرهم في نفح الطيب بعد لسان الدين؛ وكنّهم لم يسدّوا مسدّه. على أن أظبعهم شعراً وأكثرهم احساناً هو ابن زمرك كما سننبّه عليه بعد .

وهذا كله في الشعراء الشوّقة أعنى غير الامراء والملوك. أما هؤلاء فقد وقف التاريخ بهم عند ملوك الطوائف وعلى الاصح عند المعتمد بن عباد الذي هو بحق أشعر أمراء وملوك الاندلس على الاطلاق . والرافعي نفسه الذي عقد في تاريخه فصلاً لأدباء ملوك الاندلس^(٢) وتتبع ذكرهم واحداً بعد واحد، لم يعُد بهم آخر القرن السادس؛ فاذا جئنا اليوم نزف الى العالم العربي بشرى وجود ملك أندلسي شاعر في العصر الذي عزّ فيه أو فُقد حتى الشعراء الشوّقة من الاندلس، فانما نكون قد أضفنا الى تاريخ

(١) أنظر تاريخ آداب العرب للرافعي الجزء ٣ ص ٣١٠ .

(٢) نفس الجزء ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

الشعر في الفردوس المفقود صفحة ذهبية طالما طوتها عوامل الإهمال وعدت عليها عوادي
السنين .

حقاً انه لاكتشافاً خطيراً في عالم الادب العربي، تتألف خُطورته من عناصر
أربعة. وهي :

أولاً؛ كونه شاعراً مُجيداً ضرب في الشعر بسهم وهو ملك .

وثانياً؛ كونه شاعراً مجيداً ساهم في جميع ميادين الشعر العربي وخاصة الشعر
الحاسي والسياسي .

وثالثاً؛ كونه شاعر كله مجموعاً في ديوان كبير يبلغ عدد صفحاته في نسخته
المخطوطة ٣٦٥ .

ورابعاً؛ كونه في هذا العصر الذي تَزَكَّرَتْ فيه الاندلس للمُروبة وكادت اللغة
العربية فيه تَلْفُظُ نَفْسَهَا الاخير هناك .

ولقد أحاطت بهذا العهد ظروف غامضة، وانطمرت معالمه التاريخية ، فلا
الأحداث المؤسفة التي توالى فيها وكانت خاتمتها فاجعة غرناطة، ولا الاشخاص الذين
لأَبَسُوا هذه الأحداث من ملوك وقادة وسواهم، نجدها مبسوطَةً في كتار، أو تقرأ
الحديث عنها مستوفى في ديوان، اللهم إلا لمحات قليلة جداً لا ارتباط بينها ولا كبير
فائدة فيها نراها مبثوثة هنا وهناك .

حتى أسماء الملوك الذين توالوا على عرش غرناطة في هذه الفترة من الزمن ،
ومن بينهم إسم ملكنا الشاعر - لا تحققها المصادر العربية التي توجد بأيدي الناس
اليوم . فما بالك بأخبار أصحابها وتواريخ ولايتهم أو تأخرهم ووفاتهم . وكأنَّ الدهر
انتقم من ملوك بني الأحمر النُصريين لوزيرهم ومُحَمَّد مآثرهم لسان الدين بن الخطيب الذي

عملوا على قتله ظلماً وعدواناً بأشنع صورة وأقبح وسيلة، فلم يأت بعده من رفع رأساً برواية شيء من أخبارهم أو حمل قلماً لكتابة أثاره من تاريخهم.

وكذلك نجد هذا الظلام نحيماً في هذه الفترة حتى على تاريخ المغرب: لما أن كتب ابن الخطيب وكانت تحتوى على فصول من تاريخ المغرب الى جانب تاريخ الاندلس، فلما فقد معه التاريخان معاً وحسبك أن صاحب «الاستقصا» ذكر ملكاً من ملوك بنى مرين تولى ملك المغرب بين أبى سعيد الاصغر وعبد الحق اسمه عبد الله، ولم يأخذ اسمه الا من كتاب منويل باولر الذى نقل عنه كثيراً في تاريخ هذه الفترة^(١).

ولما كانت مخطوطة الديوان الذى نحن بصددده، فاقدة الصفحة الاولى، وهذا هو العيب الوحيد الذى فيها، فاننا أول ما ضلنا بعدم معرفة اسم صاحب الديوان، وان كان ظاهراً من تجرّد تصفحه انه ملك من ملوك غرناطة في عهدهما الاخير. واذلك كان علينا أول الامر معرفة اسم هذا الملك ومحاولة أخذه من شعره.

وكذلك عرفنا أن اسمه يوسف. فقام عندنا احتمال أن يكون هو يوسف بن محمد الغنى بالله نخدوم لسان الدين والمعرض على قتله أخيراً. ولكن هذا نولى بعد وفاة ابيه سنة (٧٩٣-١٣٩٠) وتوفى لنحو سنتين من ولايته، فتولى بعده ولده محمد الذى إليه انتهى تاريخ ابن خلدون^(٢) وحوادث الديوان انما تبدأ بعد (٨١٠-١٤٠٧). ثم هذا صاحب الديوان يذكر أن الغنى بالله جده، فهو اذن يوسف آخر. وهنا

(١) الاستقصا للناصرى مجلد ٢ ص ١٤٧ و ١٤٨

(٢) ابن القاضى فى درة الحجال مجلد ٢٨٩ وفى لفظ الفرائد (مخطوطة) والناصرى فى الاستقصا مجلد ٢ ص ١٤٢.

تعُدُّ لنا المصادر العربية فلا تذكر لنا اسم يوسف ثالث في قائمة ملوك غرناطة من بني الأحمر. على أن صاحب الديوان يزيدنا تعريفاً بنفسه فيقول بعد ذلك إنه يوسف بن يوسف؛ فهو إذاً أخٌ لمحمد هذا. وعليها حينئذ أن نُحقِّق وفاة محمد بن يوسف بن الغنى، ومن تولى بعده، وهل هو أخٌ له يُسمَّى يوسف فيكون هو طلبتنا كما تقضى به أقوال الديوان؟

وقد أفادنا ابن القاضي في عبارة مختصرة جداً^(١) أنه في سنة (١٤٠٧=٨١٠) توفي السلطان محمد بن يوسف بن الأحمر وولى أخوه يوسف. فهذه السحب تتقشع شيئاً فشيئاً. ونلجأ إلى المصادر الأجنبية فنجد أن بالنسيا في كتابه (تاريخ اسبانيا المسلمة)^(٢) يذكر يوسف الثالث هذا وولايته بعد أخيه محمد بن يوسف بن الغنى سنة ١٤٠٧ ويذكر امتداد ولايته إلى سنة (١٤١٧=٨١٩).

وهكذا تنحل العقدة ويثبت أن شاعرنا الملك هو يوسف الثالث حفيد الغنى بالله وهو الثالث عشر من ملوك بني الأحمر النصريين أصحاب غرناطة. ولا ينكشف لنا بهذا البحث سرُّ هذا الديوان فقط، بل إن هناك ديواناً آخر من الأهمية بمكان وقف عليه العلامة المقرئ بتلمسان ولم يعرف مؤلفه. وقد جمع أشعار الوزير ابن زمرك الذي خلف لسان الدين بن الخطيب في منصبه عند الغنى بالله. واليك ما قاله المقرئ عنه^(٣): «قلت: وقد رأيتُ بتلمسان كتاباً ملوكياً من تأليف بعض سلاطينها، بني الأحمر، وهو حفيد ابن الأحمر المخلوع سلطان الاندلس الذي

(١) درة المجال مجلد ١ ص ٣ و ٢ لفظ الفرائد (مخطوط)

(٢) GONZALEZ PALENCIA, HISTORIA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. P: 116-117

(٣) أزهار الرياض مجلد ٢ ص ١١

يكتب له ابن زمرك بعد ابن الخطيب، أورد فيه كلام ابن زمرك وسماه « البقية
والدرك من كلام ابن زمرك » وهو سفر ضخيم ليس فيه الا نظمه فقط...»
وظاهر مما تقدم أن هذا السلطان هو يوسف الثالث شاعرنا. ويزيد ذلك تأكيداً
قراءة شعر هذا الديوان الذى كاد يكون مدحاً كله ، وقد استغرق ما نقله المقرئ منه
زهاء ٢٠٠ صفحة فانظره تُفهد الى هذه الفائدة التاريخية فائدة أدبية وهى كون ابن
زمرك أشعر من أتى بعد ابن الخطيب من أدباء الاندلس .

وقد آن لنا أن نقول كلمة فى وصف (ديوان ملك غرناطة). هذه التحفة النادرة،
بل الذخيرة الثمينة التى عثر عليها بنواحى سوس صديقنا العلامة الاستاذ الجليل محمد
المختار السوسى وأهداها الينا رجاء القيام بنشرها وتقديمها الى العالم العربى طرفة
أدبية يعزُّ لها الكفاء^(١). فله شكرنا وشكر المهتمين باحياء تراث العرب فى الشرق
والغرب .

فالديوان كما قلنا يقع فى ٣٦٥ صفحة من طول ٢٦س وعرض ١٩ س وفى كل
صفحة ١٣ سطراً والخط الذى كُتب به غاية فى الوضوح والجمال وهو بين المغربى
والاندلسى كما كانت كتابة الاندلس فى عهدها الاخير، وقد تُنَوَّق فى كتابة عناوين
القصائد - أعنى ما يسبقها من بيان الغرض الذى قيلت فيه - بما لا مزيد عليه من
تفخيم الحروف وتلوينها بالأحمر. وكذلك وقع فى كتابة قوافى بعض القصائد مع أفرادها
فى جانب سطر مستقل تحت سطر البيت الذى هى منه ، الى غير ذلك من ضروب
التفنن التى تجعلنا نعتقد أن النسخة ملوكية كما قال المقرئ فى ديوان ابن
زمرك للمؤلف .

(١) سنحقق رجاء اخوته بنشر الديوان عما قريب .

ويبتدىء الديوان بخطبة نثرية تشمل على الحمد والصلاة وبيان الغرض الحامل على جمعه . وترتيب وضعه ، إلا أن صفحته الأولى - مع الأسف الشديد - ضاعت . وهي المشتملة على عبارة الحمد مع ما يحتمل أن تكون مُتضمِّنةً له من إسم ناظمه أو إسمه هو أو إسمها معا . وتنتهى الخطبة فى نصف الصفحة الرابعة فيأتى بعدها الشعر مرتباً على حروف المعجم من الهمزة الى الياء ، وينتهى فى الصفحة ٣١٢ ثم يستأنف بعدها ذكر ما قاله من الشعر بعد ختم الديوان فى قواف مختلفة من غير ترتيب .

وموضوعاته هى موضوعات الشعر العربى المعروفة من الغزل والنسيب والوصف والحماسة والفخر والمدح والرثاء . وتلوح على كلامه شارة الملك ونخوة الرئاسة ، وخصوصا فى القصائد الفخرية التى يقولها فى وصف المعارك الحربية والمنازعات السياسية .

وغالب هذه المنازعات كانت مع «صاحب فاس» كما يُعبّر الديوان ، ويعنى به ملك المغرب المعاصر له وهو ابو سعيد عثمان المرىنى الاصغر الذى حكم المغرب من سنة (٨٠٠-١٣٩٧) الى سنة (٨٢٣-١٤٢٠) . وقد كان صاحب الديوان يخاف منه على مملكته ، شأن أسلافه من قبله فى خوفهم من أسلاف أبى سعيد . وجرت بينهما منافسات على جبل طارق يشير اليها الديوان فى كثير من قصائده .

على أنه مدحه ذات مرّة بقصيدة دالية ، لما وصله منه مكتوب وافق هوى من نفس ملكنا الشاعر . وهى القصيدة التى يقول فى مطلعها :

هى بشرى دعت قلوب العباد للتمادى على صريح السوداد
ويقول فيها : هذه هذه أخوة ملك فارع النجد مستطيل النجاد
ويقول : كَفَّ عثمان ، والنجاح كفيل ، قد كفت معضل الخطوب الشداد

وفى الاصل السداد بالسین المهملة وهو من التصحيف الخفيف الموجود فى كثير من أبيات الديوان .

ولنختم هذا البحث بنقل قطعة من شعر الديوان تَقِفُ القارئ على نفس صاحبه وقوة عارضته فى النظم مما يجعل دارس ديوانه لا يجيد به عن طبقة المعتمد بن عباد، ان لم يُفضله عليه بكثرة شعره مع الابداء . ودونك هذه القطعة من قصيدة غزلية :

نحلّ اليفاعَ بأسياقنا	ونرعى الجميم وان لاح لاح
فمن ذا يخاصمنا فى العُلا	ونحن المدوك بكل النواحي
علونا السّماك بأحسابنا	وعرض مَصُون ومال مباح
نُدِير العواملَ دور الكؤوس	ونبرى الهوادرى بَرى القداح
نَجْرُ الغلائل جرّ الدّلاص	ونلقى الحائل ملقى الوشاح
ونفترس الأسد فى غابها	وتقتالنا كل حؤود رداح
وكم مظهر أطاعت شمسُه	يجئش لُهام ومجد صُراح
تلوح الرماح به أنجماً	وتبدوا الظُّبا كاتضاح الصبح
لبسنا الدياحى لبس الحديد	وحُضنا غمار الحِمَام المُتاح
إذا ما القتير تَفَشَّى الوجوه	نجلّت وجوه الدين صِباح
ومنا الوفاء ومنا العطاء	ومنا النجاء ومنا النجاح

إبن سينا وآثاره الأولى في العالم اللاتيني

بقلم الأيب مانويل آلونسو آلونسو

وتعريب الأستاذ تاج الدين أبو زيد

اقترح دومينجو جونديسالفو في مؤلفه عن «الإفراد والمفرد» عقيدة أساسية قوامها أن الله خلق مباشرة وفوراً، من غير أى وسيط، ثلاثة أنواع من الكائنات: السموات بجميع أجرامها والاحياء في عدد متناسق كي يعقب بعضهم بعضاً في الانتشار ثم الملائكة في العدد الكامل المقدر لهم.

وبرز الكائن المخلوق إلى الوجود: «وهكذا فإن المادة من بعض الوجوه بداية ونهاية ومن وجوه أخرى لها بداية حقاً وليست لها نهاية حيث تخضع في بعض الاحوال للتحول والفساد بيد أنها في أحوال آخر تخضع للتحول دون الفساد. ومتى كانت المادة لطيفة، بسيطة، بعيدة عن الانكسار والانفصال فإنها تكون مساوية للوحدة لاحتها بها كأنها شيء واحد لا يقبل التجزئة في الحال كما هو شأن السهوات حيث لا تقبل الوحدة انفصلاً عن المادة ولم يكن لها لذلك نهاية لكونها دائمة. أما اذا كانت المادة كثيفة ضعيفة فإنها لا تساوى الوحدة بل تضعف بالاتحاد والحفاظ على جوهرها ولذلك ينحل جوهرها لانه غير مصون بالوحدة كما يحدث في المخلوقات التي لها بداية ونهاية. لذا فإن الوحدة التي أمدت الكائن بإدانة العقل أعظم وحدة وبساطة. فهذه الوحدة إذاً أعظم بساطة وفروداً من جميع الوحدات التي تمد الكائن بمواد أخرى لأنها متصلة فوراً بالوحدة الأولى التي أنشأتها⁽¹⁾»

وعزز جونديسالفو بعد ذلك آراءه فقال: إن الانواع الثلاثة لم يتقدم بعضها البعض الآخر لا في الزمن ولا في الأسباب كما لم يكن أى فرد من الأفراد القديمة في كل نوع سابقاً للآخر في الزمن او الأسباب:

«وهكذا فإن الشيء المجرد عن الجسم، وإن كان كريماً، أقدم من الجسم زمناً وعلة. فما من شيء حدث قبل وجود المادة. وخلق اللائكة إذن لم يسبق في الحدثان خلق السموات عناصر أو بالعكس»^(٢)

ولا يفترض في وجود هذه الكائنات تدخل بعضها الآخر قطعاً؛ إذ لم يوجد أي وسيط بين الإله وبينها بأنواعها الثلاثة. ومثل هذه المعتقدات لم تنقض نظرية «ينبوع الحياة» على مذهب ابن جبريل^(٣) ولم تهد أسس «كتاب الخير المحض»^(٤) فحسب بل جاءت تنقض قسطاً وافرّاً مما نص عليه «الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء في الإلهيات» وهو أهم تأليف لابن سينا لم تكن ترجمته إلى اللاتينية قد ظهرت بعد في ذلك الحين^(٥) وإلى هذا يرجع تسرب مذهب ابن سينا فيما بعد الطبيعة لأول مرة إلى العالم اللاتيني. أما أثر «الفن السادس من الطبيعات من كتاب الشفاء» الذي ترجم من قبل فهو أقدم^(٦) ونعود فنمتر عليه من جديد حيث نجد صاحب «كتاب العلتين الأولى والثانية» يبرز في تلك المناسبة للدفاع الصريح عن «كتاب الخير المحض» معولاً على طريقة «الثقات الذين لا يجوز الاعتراض على اقوالهم»^(٧) ويفرض على الخصم حجة ابن سينا ويستشهد بأراءه في كتاب «الافراد والمفرد» حيث يضرب لنا مثلاً لنسبة الوحدة بذكر المشابهة بين عمل ربان السفينة وحاكم المدينة (انظر ابن سينا ج ٣ ف ٢ ص ١٧؛ ٢٤-٧٨) ومثلاً للوحدة في الخصائص مع اختلاف العرض أن الثلج والتم في البياض سيان (الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء لابن سينا ج ٣ ف ٢ ص. ٢٨؛ ٧٨ - ٣٠) ^(٨)

ودليل آخر على مطابقته لابن سينا أنه اتخذ مبدأ «أي شيء كان لسبب كان مفرداً كان» (انظر الفن الثالث عشر لابن سينا ج ٣ ف ١ ص ٥٤؛ ٧٨) ^(٩) ولورد على هذا الخصم كان يحق للدافع أن يقول: «ولا تعلق بنا الفكرة التي اخبرنا بها وهي ان كل ما وجد لهذا السبب اسمناه واحداً» انظر الفن الثالث عشر لابن سينا ج ٣ ف ١

ص. ٥٤٧٨) ^(١٠)، ثم إن هذا الخصم كان مع الدروس المتعلقة بكتاب النفس واستوعب مضمونها ووعى التأليف الذى وضعه هذا المؤلف بالذات ^(١١) بل واستمع أيضاً الى شرح كتاب «الخير المحض» ^(١٢) وما كان لائل هذا الخصم أن يرفض حجج ابن سينا لا فى المسائل النفسية فقط بل وفى مسائل الطبيعيات على الخصوص. ولذلك وردت شهادة ابن سينا الى جانب أقوال الثقات من العلماء المرضى عنهم فى العالم اللاتيني كالقديس آوجيستينوس والقديس غريغوريوس النيسوى وديونيسيوس المزعوم (الذى كان يعتقد أنه تلميذ القديس بولس) وأرسطو وبويكيوس واسكوت الاريجيني وغيرهم. وقد سلك فى الرد على الخصم «الطريقة الصحيحة» فهو يكتفى مثلاً بإيراد العبارة التى شرح بها بويكيوس الخلود لاقتناع الخصم ولا يرى مزيداً على هذا البرهان إلا قوله: ولا يخفى عنك أن ما نعنيه بالخلود يشمل الكائن العاقل [كتاب الخير المحض ^(١٣)]

فهذا الكلام وغيره من أقوال المؤلف نفسه لا يعنى دفاعاً عن كتاب الخير المحض فقط بل ينطوى ضمناً على ما يؤيد أن مؤلف «كتاب العلتين الاولى والثانية» يظهر صاحب الكتاب المذكور الذى يدعى لنفسه «كتاب النفس» ويورد نظرياته بنصها الحرفى مراراً ^(١٤) فلا يمكن أن يكون هذا المؤلف إلا ابن داود، اليهودى المرتد الذى سعى خوان إيسبانو.

أما ابن سينا فنجد ابن داود يستشهد به فى «كتاب النفس» وفى «كتاب العلتين الاولى والثانية». أما ما يحتج به من التأليف فالفن السادس والفرن الثالث عشر فى الإلهيات. ونرى صاحبنا ينقل عن «الفن السادس» الفقرات الآتية :

- | | |
|------------------------|------------------|
| ج ١ ف ٤ hv ، ٤٣ - ٤٧ | (ص . ١١٩ ، ٢٠) |
| | (١٩ ، ١٢١٩) |
| ج ٢ ف ٢ hv ؛ ٦ ، ٧ - ٩ | (ص . ١٢٤ ، ١٩) |
| ج ٥ ف ٦ hv ؛ ٢٦ ، ٣١ | (ص . ١٢٥ ، ١٥) |

- ج ١ ف ٥ : ٥٨١ ، ٥٠ - ٢٥ (ص . ١٢٩ ، ١٩)
 ج ٥ ف ٥ : ٢٥٨٧ ، ٥ - ٢ (ص . ١٣٠ ، ١٠)
 ج ١ ف ٥ : ٥٨١ ، ٤٩ (ص . ١٣٤ ، ١٠)
 ج ٤ ف ٢ : ١٨٨٣ ، ٥ (ص . ١٣٨ ، ٢٢ - ٢٣)
 ج ٤ ف ١ : ١٧٨٧ ، ٥٣ (ص . ١٣٨ ، ٢٢)

وقد كان هذا كافياً للتعريف بابن سينا في العلم اللاتيني؛ بيد أن ابن داود ينقل عنه بإفراط بالغ^(١٥) فإن قسماً عظيماً من «كتاب النفس» يقتصر على مقتطفات من كلام ابن سينا. وتبلغ الفقرات المنقولة في الفصول الأولى (ص. ٣١-٦٧) زهاء خمسين. إلا أنه حين يعالج النفس الحساسة (ص ٦٧-٧٠) وحين يشرح الخصائص الباطنة للحيوانات (ص. ٧١-٨٣) وحين يتحدث على الخصوص عن قوى النفس العقلية (ص. ٨٤-٩٨) يعمد إلى لفق جمل مأخوذة بنصها عن «الفن السادس» وتشغل إحدى الفقرات المنقولة زهاء خمس صفحات ضافية (ص. ٩١، ٩٢، ٩٦، ١٠١). ويورد في هذه الفقرة أشياء توجد فعلاً في كتاب ابن سينا ولكنها تبدو غير لائقة في «كتاب النفس» كقوله مثلاً: كذلك ما فتننا نعلن من بعد في العلم الأول أن الصورة لا توجد لذاتها (نفس المصدر ص ٢٥، ٢٤، ٩٤). إذ يخيّل للمرء أن ابن داود ألف كتاباً في علم ما بعد الطبيعة على غرار كتاب ابن سينا.

وهذا الأثر الجسيم الذي كان «الفن السادس» معروف معرفة كافية وقد تناقصت المصاعب في سبيل نفوذه إلى الفكر اللاتيني لأن ترجمة كتاب ابن سينا كانت موجودة من عهد رايموندو ولما كان يحويه من فائدة لدراسة كتاب النفس لأرسطو الذي ما لبث أن ظهرت ترجمته. كذلك لم يتوقف كتاب الالهيات من الشفا عن الانتشار زمناً طويلاً وإن كان لم يترجم بعد. فإن صاحب كتاب العلتين الأولى والثانية يعرف الفقرات الآتية :

- ج ٣ ف ١ ص ٧٨ ar : ٣٤ (ص . ٨٩ ، ٢-١)

(ص . ۹۸ : ۷-۴)	ج ۹ ف ۴ ص av ۱۰۴ : ۶۰-۶۴
(ص . ۱۰۰ : ۶-۵)	ج ۶ ف ۲ ص ar ۹۲ : ۵۵
(ص . ۱۰۱ : ۸-۲)	ج ۹ ف ۴ ص bv ۱۰۴ : ۳۷-۴۰
(ص . « : ۱۲-۱۰)	ج « ف ۲ ص bv ۱۰۲ : ۴۴-۴۲
(ص . « : ۱۷-۱۵)	ج « ف ۴ ص ar ۱۰۵ : ۱-۶
(ص . ۱۰۲ : ۱۱-۸)	ج « ف « ص ar « : ۶-۹
(ص . ۱۰۱ : ۲۲، ۱۰۲-۱۵)	ج « ف « ص bv ۱۰۴ : ۶۳-۱۰۵ ar ۱۳
(ص . ۱۰۵ : ۱۶-۱۲)	ج ۲ ف ۳ ص ar ۷۷ : ۲۱-۲۳
(ص . ۱۰۷ : ۱۸-۸)	ج ۴ ف ۴ ص bv « : ۴۹-۴۱
(ص . ۱۰۸ : ۱۳)	ج ۸ ف ۷ ص ar ۱۰۱ : ۳۳
(ص . « : ۱۱، ۱۰۹-۱۵)	ج « ف « ص bv ۱۰۰ : ۱۲-۲۵
(ص . ۱۱۳ : ۱۸-۱۷)	ج ۹ ف ۴ ص bv ۱۰۴ : ۳۶
(ص . ۱۱۴ : ۱۷-۶)	ج « ف ۵ ص br ۱۰۵ : ۳۶-۴۵
(ص . « : ۱۲-۱۱)	ج « ف ۳ ص br ۱۰۴ : ۳۵
(ص . « : ۱۷-۱۶)	ج « ف ۵ ص br ۱۰۵ : ۳۹
(ص . « : ۱۶، ۱۱۵-۱۸)	ج « ف « ص av « : ۲۵-۳۴
(ص . ۱۱۵ : ۱۹-۱۷)	ج « ف « ص br « : ۳۹
(ص . « : ۲، ۱۱۶-۱۹)	ج « ف ۴ ص br « : ۱۴
(ص . ۱۱۶ : ۱۶-۱۴)	ج « ف ۲ ص br ۱۰۴ : ۳۵
(ص . « : ۱۹-۱۸)	ج « ف ۳ ص br « : ۳۶
(ص . ۱۱۷ : ۷-۶)	ج ۸ ف ۷ ص ar ۱۰۱ : ۳۷
(ص . ۱۱۸ : ۱۶-۱۳)	ج « ف « ص ar « : ۴۱

(ص . « : ١٩-١٧)	ج « ف « ص ar : ٣٩
(ص . « : ١١٩ : ٣-١)	ج « ف « ص ar : ٤٤-٤٢
(ص . « : ٦-٤)	ج « ف « ص bv : ١٠٢ : ٤٦-٤٤
(ص . « : ٩-٦)	ج ٩ ف ٣ ص br : ١٠٤ : ٣٨-٣٧
(ص . « : ١١)	ج « ف ٢ ص br : ١٠٣ : ١٤-١٣
(ص . « : ١٢)	ج « ف « ص bv : ١٠٢ : ٤٧-٤٦
(ص . « : ٩)	ج « ف « ص br : ١٠٣ : ١٠-٩
(ص . « : ١٤-١٣)	ج « ف « ص bv : ١٠٢ : ٤٣
(ص . « : ١٦-١٤)	ج « ف « ص br : ١٠٣ : ٩
(ص . « : ١٣-٣ : ١٢٠)	ج « ف « ص br : ٢٨
(ص . « : ١٥-١٤)	ج ٨ ف ٧ ص ar : ١٠١ : ٥٤-٥٣
(ص . « : ١٢١ : ١)	ج « ف « ص ar : ٥٥-٥٤
(ص . « : ٨-٧ : ١٢٧)	ج « ف « ص ar : ٤٧

فتكرار النص نفسه على هذا الترتيب وهذا النقل من تأليف في علم ما بعد الطبيعة الى تأليف آخر ومن فصل الى آخر وهذا التفسير في جمل الفصل الواحد وهذا الاقتباس من الصفحة نفسها في تقديم وتأخير مع ما يزيده المؤلف من عندياته، كل ذلك يكفى وحده للدلالة على اللفاق الذى خاطه ابن داود بنصوص ابن سينا .

ولنفحص الآن ماهية الافكار الجديدة التى أدخلتها هذه الشهادات الى العالم اللاتيني. نجد ابن داود يقرر كابن سينا، على نقيض كثرة الأفراد القديمة التى يؤيدها جونديسالفو، أن أول المخلوقات عقل خالص :

Pmira igitur creaturarum est intellegentia, et est intelligentia de qua est sermo apud philosophum in libro de Metaphysica == أى أن أول مخلوق ==

العقل وهو العقل الذى يتحدث عنه الفيلسوف فى كتاب الالهيات) فمن المؤكد، كما نرى مراراً فى هذا الكتاب، أن الفيلسوف ليس إلا ابن سينا وأن هذا الكتاب فيما عد الطبيعة ليس إلا كتابه (انظر الالهيات من الشفاء ج ٩ ف ٤ ص ١٠٢٨٧، ٦٤-٦٠) على أن هذا العقل خال من الوساطة بالنسبة الى الله. ويناط بهذا العقل الاول الكائنات الثلاثة الاولى وهى: عقل جديد وفلك ذو نفس وجرمية. وينجم عن العقل الثانى المنحوق على هذه الطريقة ثلاثة كائنات اخرى: العقل الثالث والفلك الثانى سمادته وصورته (أى بنفسه وجرميته) وهكذا دواليك حتى العقل العاشر وهو العقل الفاعل: «ونذكر من هذا الحديث الوجيز فى الطبيعات أن تحت كل عقل ثلاثة كائنات... الى أن نصل الى العقل الفاعل الذى يعمل فى نفوسنا» (ابن سينا الالهيات: ج ٩ ف ٤ ص ١٠٢٧، ٦٣-١٠٥٨، ١٣) (١٧) ولعل فرع اللاتينيين كان عظيمها حين رأوا هذه المذهب تتوغل فى صميم الكشاكشة وهى تسمى الذود عن معتقد «كتاب الخير المحض». ومصدر هذا المعتقد: الله، الحى فوق الجود، والعقول العليا التى تقارب العلة الاولى، والعقول الدنيا؛ والنفوس العليا التى تدانى العقول الأخيرة والنفوس الدنيا ثم تأتى الخلائق. وتوجد فوارق بين هذا المذهب ومذهب ابن سينا على أن ابن داود يبذل وسعه فى التقريب بينهما. ويرى جونديسالفو أن الله أنشأ الخلائق الاولى من غير أى وسيط بيد أن ابن سينا يقول إن الافلاك التى خلقتها العقول من قبل نشارك فى احداث الخلائق. ويزعم كتاب الخير المحض أنها صادرة عن النفوس الدنيا. ولكن، كيف يفسر فى كلتا الحالتين إنشاء مادة المحدثات؟ وهنا يقطع ابن داود ما كان يشرحه من كلام ابن سينا ليبدل بأول ايضاح وهو: «ان علة الثانية هى الناشئة عما خلق أولاً وهى جرمية مبدعة فى جميع الفلك الاخير (ابن سينا الالهيات: ج ٩ ف ٤ ص ١٠٥٨، ٦١-٦٠) وهذا ما يكون بالاضافة مادتها الاولى، ومن ثم فإن المادة تنكسر فى ذاتها وفيها بالذات امكان لى تتبع الجرمية العقل على هذا النوال بيد أن هذا لا يمكن إلا بطبيعة العقل» (٨١)

كذلك نجد عند ابن جبرول في «ينبوع الحياة» أن العقول تسبق مادة المحدثات. ولكن، هل يكفي هذا الاستناد الى ابن سينا لفض الشك؟ وكأن ابن داود أحس أن النصاري لن يتقبلوا هذا الحل بسهولة فأضاف فصلاً سمي فيه للبت في الأمر بشكل قاطع. واقتبس من القديس غريغوريوس النيسوى وبوكيوس واسكوت الأريجيني نصوصاً اوردها على طريقته. ولقد كان سروره عظيماً حين ألفى عند ابن سينا كلاماً آخر يختلف عن الذى استشهد به من قبل: «الصورة لا توجد إلا في الميولى»^(١٩)

ثم علينا بعد ذلك أن ننقل النص بخفايره ونفحصه. وحسبنا الآن أن نلاحظ كيف أدرج ابن سينا في حظيرة الثقات الذين ينبغي الاعتماد عليهم: «انظر كيف يغنينا الكلام المتقدم الصحيح عن مزيد من القول»^(٢٠)

وكانت نظرية جونديسالفو تنفي عن السببات الاولى سببية كونية تشمل جميع الكائنات المخلوقة. فلم يكن للعقل الذى يتضمن في نظره ابن جبرول المادة الروحية الكونية المحض مع الصورة الكونية العليا ولا للكائن (اول المخلوقات على مذهب «كتاب الخير المحض») بتركيبه النهائي واللانهائى أية مشاركة في بقية الكائنات الاولى. ووجد ابن داود فيما كتبه ابن سينا عن النفس نصاً قيماً (الإلهيات ج ٨ ف ٧ ص ١٠٠٧) (٢٥-١٢) يميز بين علم الله وعلم البشر، فطبق على الكائن الاول نوع العلم الذى عند الله. ثم إن الوظائف التي يخصصها ابن داود بالعقل الاول هي عقول صريحة. وبهذا تنحل العقدة ويزول الاشكال لصالح «كتاب الخير المحض» ولا داعى الى الحيرة إذا ما ذكرت شهادة اسكوت الأريجيني. على أن التأويل الوارد في شرح كلام ابن سينا لتأييد «كتاب الخير المحض» وبالتالي لتأييد رأى ابن جبرول ينسب الى كليهما القول بانقراض وحدة المخلوق. وتستحق هذه النقطة أن يكتب فيها فصل على حدة. ويوعز ديونيسيوس المزعوم (الذى كان الناس يظنون عهدئذ انه تلميذ القديس بولس) طريقة لحل المسألة بأن يقارن النوع بالعدد وأن يساوى ما كان خاصاً وما كان عاماً. وقد استطاع أن

يورد على هذا الأساس عشر شهادات من كلام ابن سينا ليفسر كيف تبقى الوحدة محفوظة في ذلك التكاثر. وقد جاءت التعليقات على كتاب الخير موافقة لرأى ابن سينا مطابقة لتراكيبه وفي ذلك ما يقتضى ضمناً الانتصار لتعدد الصور طبق ما جاء في «ينبوع الحياة»

ويرى جونديسالفو أن الحياة جميعها آتية من الله بالنسبة الى تلك الكثرة من الكائنات الاولى وليست في الملائكة ولا في الافلاك حياة ثانية مخلوقة. أما في المحدثات غير الاولى فتستطيع الكائنات المخلوقة الاولى أن تحصر المادة بطريقة ما. وإن جونديسالفو لا يريد أن يجعلها مسؤولة حتى عن هذه المادة. ويدعى صاحب «ينبوع الحياة» أن الحياة الثانية المخلوقة مناطة بالعقول على حين أن «كتاب الخير المحض» يحمل الحياة الثانية، وإن كان يتحدث عنها حقاً، ضمن قول من قال ان المحدثات تلزم عن النفوس الدنيا. وليس من الهين قبول هذه التأويلات. أما ابن سينا فقد سبق له أن ذكر لنا كيف تنجم النفوس عن الافلاك وكيف أن العقل الاخير ينشئ الحياة. والذي يعيننا الآن ان ندرك الفوارق بين الحياة الاولى والثانية. ولكننا قد تفوتنا اشارة الى مبدع الصور وهي نظرية ذات شأن عظيم في مذهب ابن سينا ومع ذلك فلا يتضح بجلاء في كتاب الخير المحض احداث الحياة الثانية المخلوقة

* * *

ولا يحتج ابن داود في الفصول التالية بنصوص مأخوذة عن «الفن الثالث عشر من كتاب الشفا في الإلهيات» بل انما اقتبسه من الفن السادس من الطبيعيات الذي تقدم لنا الكلام عن تأثيره .

تلكم هي الحجج التي يستجديها ابن داود من ابن سينا للدفاع عن «كتاب الخير المحض» فإن ابن سينا على قول ابن داود، لا يشرح أصل جميع الأشياء شرحاً شافياً بل يبسط على الخصوص ظهور المادة وكيف تتعدد الموجودات مع وجود الوحدة ثم إنه

يبين كيف تبرز الحياة الثانية المخلوقة وكيف تختلف عن الحياة الأولى. واستعمل بعد ذلك جونديسالفو نفسه سبع فقرات قيمة من كتاب ألفن الثالث عشر في الإلهيات للإعلان عن خصائص الكائن الإلهي المبثوث بديهة في كل المخلوقات. وقد نسج على هذا المنوال في كتابه المسمى De Processione Mundi^(٢١) حيث يتدرع أحيانا بكتاب ابن سينا^(٢٢)

* * *

لقد أشرنا فيما تقدم إجمالاً إلى التأثيرات الأولى التي أحدثتها أفكار ابن سينا حين اتصلت بما كان للعالم اللاتيني من أفكار. وهنا يحق لنا أن نتساءل: هلا يحرف المغزى الأصلي القديم لتلك النصوص؟ إن كثيراً من النصوص ليست في الواقع إلا بقايا وآثاراً يسيل بها قلم الكاتب إذ يفصح عن آراءه الخاصة. وهي في بعض الأحيان تلوح إلى مصطلح خاص لم يكن بد من ظهوره في ترجمة جونديسالفو وفي ترجمة «كتاب العلتين الأولى والثانية» بيد أنها في أحيان أخرى لا ترد على صيغتها الحرفية، ذلك لأن الخليط الذي مضى المؤلف يضم بعضه إلى بعض كان يتطلب تغييرات في مباني الكلام وأراكيه اللغوية. فإذا ما أثبت نصوصاً مطولة لوحظ بعض التحريف والنحوير على المعاني الأصلية الصحيحة. وقد رأينا أن وظائف العقل الأول عند ابن سينا تستحيل عقولاً كامنة في أول مخلوق، وهذا تقرب إلى تعدد العقول (في كائن واحد) حسبما جاء في «ينبوع الحياة» و «كتاب الخير المحض». ولئن عدلنا عن التأمل الدقيق في جميع هذه النصوص وجب علينا أن ندرس مسألة ادخلت على مذهب ابن سينا تحريفاً بيناً لم يتفطن إليه ابن داود نفسه، على ما يظهر. فقد نسب إلى ابن سينا أن الصورة تكسب المادة الوجود» (الإلهيات من كتاب الشفا ج ٢ ف ص ٧٧؛ ٤١-٤٧ في الصفحة ١٠٧، ١٨٨) وفي ذلك، على ما يبدو، نفي ضمني للتمييز بين الذات والوجود. فهل يجوز مثل هذا التأويل عند ابن سينا؟ ولكي نفحص هذه المسألة ينبغي أن نلاحظ أن

هناك حقاً اتفاقات كثيرة بين النصوص التي ترجمها جونديسالفو والنصوص ذاتها حسبها وردت في كتاب «العلتين الأولى والثانية»^(٢٣) ومع ذلك فلا ينبغي لنا أن نتسرع فنقول إن ابن داود استعمل ترجمة جونديسالفو اذ الظاهر أنه عمل على ضوء الاصل العربي مباشرة :

١) فإبن داود يترجم الجملة الآتية: «بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية» بقوله «Ipsa enim est «Secundum modum intelligibilem pure» ، على حين أن جونديسالفو نقلها الى اللاتينية بقوله: Est volens secundum modum^(٢٤) «voluntatis intelligibilis pure» ولم ير ابن داود بالرغم من إلمامه بالفلسفة ان معنى لفظ «العقلية intelligibilis» ينطبق على الارادة فعلاقتها «بالنحو» بدلاً من أن يصف بها الارادة. وهذا خطأ مبين ارتكبه أيضاً نعمة الله كرامه في ترجمته حيث يقول: Isto modo volendi pure intellectualli^(٢٥) فلا يعقل أن يسلم بأن ترجمة جونديسالفو وحدها كانت كافية لتحريف الترجمة الصحيحة على هذا الشكل دون الاعتماد على الاصل العربي. وكان ابن داود يعلم حق العلم أن هذه التغيرات في الترجمة قد تتعرض للنقد والاستنكار ولن تنال حظاً من الفلاح. يقول ابن داود.

٢) «وكيفما (لا حيث أن) كانت هناك مطابقة فإن الحركة الدائرية أخس الاحوال أحياناً متى حصلت مع ما يقتزن بها من العيوب؛ كذلك المادة أخس الذوات»^(٢٦). وواضح أنه انتبه لوجوب إقران وصف الخساسة على صيغة التفضيل بالاحوال أولاً وبالذات ثانياً. ويوجد في اللغة الاسبانية ما يقابل هذه المعاني: La más vil de las disposiciones (أخس الاحوال)؛ La más vil de las esencias (أخس الذوات)^(٢٧). وفي اللاتينية نوع من اسم التفضيل هو التفضيل النسبي: Vilissima dispositionum, vilissima essentialium^{*} ومع أن ابن داود توفى في هذا التعبير الا أنه لم يجد فيها^(٢٨) وترادفه في العربية صيغة التفعيل والمبالغة إلا أنها عند اللاتين أقرب إلى التفضيل - العرب

ترجمة جونديسالفو، على ما يظهر، نجده كافية، واليك قول جونديسالفو: «وكما أن الحركة الدائرية هي أخس الاحوال الموجودة فإن المادة كذلك هي أخس الذوات» (٢٨) حيث يوافق الوصف (أخس) كلمة «الحركة» في أول الجملة والمادة في آخرها. ومن الاستعبد أن يكون ابن داود قد استطاع، من غير الاعتماد على الاصل العربي وعلى قلة اصطلاحه من اللسان اللاتيني، أن يقوم بأدق مطابقة. ولئن كانت ترجمة جونديسالفو وترجمة ابن داود لا تخلوان في الفقرة المذكورة من شوائب فلا يسعنا مع ذلك أن ننكر أن ترجمة ابن داود أقرب الى الاصل العربي. ويستشق من ترجمته على العموم، كما هي، أنه استعمل النص العربي مباشرة.

(٣) ولشد ما يدهشنا ما نراه في نص آخر أطول من الذي أسلفناه: «والصورة لا توجد الا في هيولى لا أن علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى، كما أن العلة لا توجد الا مع المعلول. لا أن علة وجود العلة هي المعلول أو كونها مع المعلول. بل كما أن العلة اذا كانت علة بالفعل وجد عنها المعلول لان المعلول يكون معها. كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوم شيئاً. ذلك الشيء، مقارن لذاتها وكأن ما يقوم شيئاً بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءاً منه»

ويجب أن نذكر العبارة التي نراها في نسخة القاهرة وهي «وجد عنها المعلول لان المعلول يكون معها». وتختلف عما جاء في نسخة الاسكوريال وهو: «لزم عنها المعلول وأن يكون معها». وهو ما يطابق الترجمتين، كما سنرى. ثم ان هناك بعض الفوارق لا نهمنا. ولننظر الآن كيف نقل كلا المترجمين:

جونديسالفو	ابن داود
الصورة لا توجد إلا في هيولى	الصورة لا توجد إلا في هيولى؛
وهذا لان الهيولى هو علة	وذلك راجع الى أنها هي عينها علة

وجود الهيولى أو هي بالذات في الهيولى .
 كما أن العلة لا توجد إلا مع
 المعلول لا أن عن علة وجود العلة
 هي المعلول أو كونها مع المعلول
 بل كما إذا كانت العلة بالفعل وجد
 عنها المعلول لأن المعلول يكون
 معها. كذلك الصورة إذا كانت
 صورة موجودة يلزم عنها أن تقوم
 شيئاً وذلك الشيء مقارن لذاتها
 لأن ما يقوم شيئاً فهو شيء بالفعل
 ويفيده منه الوجود.

وجودها وهي ذاتها في
 الهيولى كما أن العلة لا
 توجد إلا مع المعلول . لا
 أن علة وجود العلة هي
 المعلول أو كونها مع المعلول
 بل كما إذا كانت العلة بالفعل
 ترتب عنها المعلول لأن
 المعلول يكون معها. كذلك
 الصورة إذا كانت صورة موجودة
 يلزم عنها أن تقوم شيئاً. وذلك
 الشيء. مصاحب لذاتها لأن ما
 يقوم شيئاً فهو موجود بالفعل
 ويفيده منه الوجود .

وإذا صرفنا النظر عن سوء المصادفة بين هذا «راجع الى انها هي» و«هذا لأن
 الهيولى» بدلاً من قول ابن سينا «لا أن...» ألفينا أن الخلاف الاعظم يتركز في قول
 ابن داود: «*ipsa dat esse hyle*» هي عينها علة وجود الهيولى» بالنسبة الى قول
 جونديسالفو *hyle causa est sui esse* (الهيولى هو علة وجودها) حيث أن هناك
 فارقاً جوهرياً في النظر والترجمة بين كون الصورة علة الهيولى وكون الهيولى علة الصورة.
 وقد يتعذر الانتقال من ترجمة جونديسالفو الى ترجمة ابن داود بواسطة اللاتينية دون
 وجود الاصل العربى .

٤) نلاحظ أن ابن داود حافظ في هذا النص نفسه على الصيغة الاصلية للتشبيه والتعليل:
quomodo, cum, fuerit... similita similitir, cum على حين أن جونديسالفو

يؤدي المعاني لكنه يفاير الاصل في البراكيب والمباني فلا يعقل، والحالة هذه، أن ينتقل المشتغل بترجمته الى العبارة العربية الاصلية من غير أن يضع النص العربي نصب عينيه. (٥) نلاحظ أن ابن داود قطع بقطعه فاصلة الجملة من «أو هي بالذات في الهيولى. كما أن...» وقد ترجمها نعمة الله كرامه أيضاً بقوله «أو هي نفسها توجد في الهيولى: vel ipsam inesse in hyle^(٣٢) وعلق على هامش ترجمة جونديسالفو بالاشارة الى مراجعة النص. فابن سينا يبين لنا كيف يكون الشيء وكيف لا يكون. أما جونديسالفو فإنه لما فصل الجملة عما تقدمها والحقها بما يليها: «وهذا لأن... كما أن...» أوضح لنا كيف يكون الشيء وبالتالي كيف لا يكون. وهكذا يحافظ على المعنى بوجه عام لكنه لا يترجم ترجمة حرفية. ولا نجد تأويلاً لتام وفاء ابن داود في تأدية المعاني سوى أنه كان يعمل على ضوء الأصل العربي بالذات.

(٦) يقول ابن داود: «ثم إن عللاً كثيرة تنجم عن العقل وهي تنطوي على عقليين: أحدهما ممكن في ذاته والآخر له في ذاته طبيعة عقلية^(٣٣). ويورد الأب دوفو الذي لم يجد عند جونديسالفو كل أفانين الجملة قول ابن داود من «أحدهما» الى «في ذاته» على أنه منقول بحذافيره عن ابن سينا^(٣٤). وهناك نقل حرفي آخر عن ابن سينا لا يقل شأنًا عن الأول في جملة بعد التي ذكرناها حيث يبدو بشكل حرفي كالذي رأيناه ما تقدم من كلام ابن داود عن قيام الأكثر بواسطة الشيئين الموجودين في العقل وهو ما لا يستنتج من ترجمة جونديسالفو التي يقول فيها: «وفي كل ما يعقل ذاته يلزم وجود صورة الفلك الأقصى وكلها وهذه هي النفس. وبسبب طبيعة امكان الوجود الحاصلة له المحصورة في تعلته لذاته [يلزم وجود] جرمية الفلك الأقصى المحصورة في جملة الفلك الأقصى. ومن ثم كان هذا بعينه وما له من خصائص مشتركة ينجم عن عقل وبها يختص به من خصائص مشتركة على نحوه تنجم الفلك الاول بجزءيه اعنى المادة والصورة^(٣٥)» ولعل النص العربي يفيد شيئاً لا يستخرج من ترجمة جونديسالفو ولم نعد الى تصحيحه. جاء في النص العربي أن :

«العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكلها وهى النفس. وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشارك للقوة فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزئها اعنى المادة والصورة»^(٣٦).

ولاشك أن ابن داود يريد بقوله «ينطوى على عقليين» تبين وجهتى العقل وهو ما نجده فى الأصل العربى ولا نقف عليه عند جونديسالفو. ومع أن هذه الفكرة واردة فى آخر كلام ابن سينا إلا أنه اتخذها أطروحة ليقيم الدليل عليها وهو ما فعله بشرح ما وقف عليه فى تلك الفقرة نفسها. ويتضح من كونه يعرض علينا لونا من الكلام لم نعتز عليه عند جونديسالفو مع وجوده فى الأصل العربى أن ابن داود كان يستعمل النص العربى رأساً. هذا الى أمثلة أخرى تركها جانباً مما ورد فى كتاب الإلهيات ج ٨ ف ٧ ص ١٣، ١٠٠vb *sicut contingit cum sumimus* وقد وردت فى كتاب ابن داود بصيغة *sicut contingit quod* وهى أقرب الى العربية.

* * *

أما انسألة الثالثة فهى ذات شأن خطير بالنسبة الى الفلسفة لما قد يعزى من معنى مذهبي الى الجملة من «الصورة توجد الحيولى» وقد نبهتنا المسائل الأخرى لكون التحريف نشأ عن النص العربى. ولا يجوز بحكم الظاهر افتراض صدور التحريف عن اللاتينية لأن ألفاظها اذا قورنت بما نراه عند ابن داود لا تترك مجالاً لمثل هذا التحريف. كما لا يعقل أن نفترض أن ابن داود غير عن عمد نص جونديسالفو، إذ أنى له فى هذه الحال أن يجرد عليه تلك الحجة ويقول له: «وهذا كلام صريح يغنينا عن مزيد من القول» وهو لا يتصور أنه غير النص بل بطريه غاية الاطراء. ثم ينتهى الى أن المادة لا تقوم بالصورة وأن الصورة ليست تقوم بالمادة إلا فى اعراض ثانوية حيث أن الصورة لا توجد بالفعل إلا معها^(٣٧) وحتى لو قيل إن الكتّاب المعنيين ليسا ابن داود ولا جونديسالفو لما

تغير نحوي. هذا الاستدلال أصلاً ولا يسوغ التسليم بأن يكون هناك من حرف النص حسب رأيه وهواه ثم جرده على خصمه. أفلا يحق لهذا أن يعيره بهذه الحماقة؟ ما هذا إلا تخمين لا يرتضيه العقل.

وغنى عن القول أن نص ابن داود محرف لأننا رأيناه يذكر بعد ذلك نفس المعنى ولأن نص ابن داود قد لا يفيد في غير هذه الحال لشرح أصل المادة. فلا يبقى أمامنا إلا حل واحد وهو أن ابن داود استعمل النص العربي وأن هذا النص كان سبب سوء التأويل إذ لا يستغرب أن يكون قرأ «لأن» بدلاً من «لا أن». ولعل جونديسالفو قرأ النص العربي كأنه ألفى فيه «لا أنها علة وجود الهيولى». وقد نشأ عن اختلاف موقع ضمير التانيث (ها) ما ترجم به الجملة الى اللاتينية: *ipsa dat esse hyle* (هي عينها توجد الهيولى) *ipsa est causa esse hyle* (هي عينها علة وجود الهيولى) والرأى عندى أن من ناسخ الأصل العربي ربما أساء النسخ إما فيما أشرنا إليه وإما فيما شابهه في نفس المعنى وقد ينبغى أن نقرأ في كلام جونديسالفو *non quidem* بدلاً من *hoc quidem* لذلك قلت لعله.

فإبن سينا الذى دخل على هذا المنوال الى العالم اللاتينى متغير عن حاله مناقض لنفسه وإن قوله: «الصورة توجد المادة»، كما يفهمها خيل دى روما^(٣٨) تتضمن نكران التمييز بين الذات [أو الجوهر] والوجود، وهو ما يخالف رأى ابن سينا خلافاً تاماً. فلنترك أنصار التمييز الحقيقى وخصومه يفرقون بين معانى الجملة المذكورة والظاهر هنا أن المغزى التاريخى عند ابن داود أن الصورة توجد المادة بالفعل وعلى هذا فهو ينفى ضمناً التمييز الحقيقى، طبق «كتاب الخير المحض»^(٣٩) الذى اخذ يدافع عنه ابن داود وأقر بأنه من تأليفه.

ويستخلص مما أسلفناه نتائج هامة عن الذين عرفوا بابن سينا وعن زمانهم. ولا يعني أن يكون الجدل هنا حول بعض المسائل الحكمية قائماً بين ابن داود وجونديسالفو إنما هناك أمر واضح وهو أن كتاب الملتين الأولى والثانية حرر قبل أن تنشر ترجمة

كتاب الشفا لابن سينا. وقد يكون استعمالها كالم متأخر إذ أن الموافقة في الترجمة لا نجد لها تأويلاً إلا هذا الافتراض. وكان عليه أن يبينه إلى ما أدخله عليها من بدء فلو سلك هذا السالك الشريف لنخلص من خديعة إظهار نص مزيف عن عمده. وكان جونديسالفو لا يزال على قيد الحياة في سنة ١١٨١ إلا أنه كان عهدئذ بالتمام من الكبر عتياً بحيث يسوغ لنا أن نقدر نشر ترجمة كتاب الشفا في سنة ١١٨٠ لاسيما وقد رأيناه يستفيد منه في كتابه «De proessione munde» وحتى في كتابه عن «الأفراد والمفرد» كما ذكرنا. ومن جهة أخرى كان صاحب «كتاب العلتين الأولى والثانية» يعرف الترجمة اللاتينية من كتاب النفس لأرسطو، وتحفظ منه نسخة ترجع إلى سنة ١١٧٥ ويظن غرايان^(٤٠) أنها كتبت بعيد سنة ١١٥٠. وهكذا تبين أن «كتاب العلتين الأولى والثانية» ألف بين سنتي ١١٥٠ و ١١٨٠، وهذه هي المدة التي كان فيها لابن سينا التأثير الذي وصفناه. تلخص النتيجة الأولى وهي تتضمن أن جونديسالفو هو الذي استعمل فقرات من كتاب «العتين الأولى والثانية» حين ترجم كتاب الشفا. إلا أنه لم يتأثر إلى حد الغش فيما كان يراه مكتوباً بالعربية وعلى كل فإننا نستنتج أيضاً أن مؤلف كتاب العلتين الأولى والثانية مستعرب قادر على قراءة كتاب الشفا لابن سينا وأنه مؤلف غير جونديسالفو كما تدلنا على ذلك أوجه الخلاف والتفاوت في الترجمة. ولا داعي إلى القول بأن جونديسالفو يعني تارة «نحواً معقولاً من الإرادة» وتارة «إرادة معقولة». ومثل ذلك يقال عن عبارة «هي عينها توجد الهيولى» إذا قوئت بعبارة الهيولى هو علة وجودها (أي الصورة) فمن الجلي أن هذا المؤلف لا يتفق وذلك. على أنه مستعرب يخاطب مستعرباً آخر يعرف ابن سينا من تأليفه العربية. وإلا فكيف يحتج عليه بنصوص ابن سينا وهو لا يشير إليه إلا بالفيلسوف في كتاب الآلهيات؟ فلو خاطب من يجهل العربية لما أطلمه على اسم المؤلف المعنى ولا تركه يقارن بين النصوص المشار إليها وهو يدعو إلى مقارنتها. وإذا أضفنا إلى هذه المعلومات ما حصلناه، أعني مطابقة مؤلف «كتاب العلتين الأولى والثانية» لمصنف «كتاب

الخير المحض^(٤١)» وصاحب كتاب النفس^(٤٢) واضطلاعه من اللغة العربية حتى أنه كان يكتب بأسلوب لاتيني تشوبه مسحة عربية وصلته المدرسية والأدبية بدومينغو جونديسالفو وما بينه من نية الدفاع عن كتاب الخير رداً على هذا الخ. اضطربنا حتماً أن نستخلص أن ابن داود (خوان اسبانو) هو صاحبنا. وإذا صح ما ذكره س. آلبرتوم^(٤٤) من أن كتاب النفس هو لضون خوان مطران طليطلة (١١٥١ - ١١٦٦) استفدنا أن اليهودي المرتد ابن داود تبوأ رتبة كبير أخبار اسبانيا وقد وجهت إليه رسالة منسوبة إلى شخص يسمى هوغو يعبره وقوعه في بدعة^(٤٥). وقد صنف بعد ذلك التأليف كتاب العلتين الأولى والثانية، فأنت ترى أن ابن سينا اتصل بالفكر اللاتيني للمرة الأولى بين سنتي ١١٥١ و ١١٦٦.

وسبق لنا أن ذكرنا أن شخصاً آخر يرد عليه كتاب الخير هو دومينجو جونديسالفو الذي جعل شعاره الاساسي: «أى شيء كان لهذا السبب فهو مفرد» ونجد هذه الفكرة عند بوكيوس وابن سينا وأديلارد دي باث وسيمون دو تورنيه وتيارى دو شارتر واسحاق ستيلا وآلان دوليل وهوليناندو فريجيدي موتيس وبارتولومي الانجليزى... ولكن من منهم يفوه بينت شفة ضد كتاب الخير المحض (Liber de causis) حتى ينهض إنسان للدفاع عنه بقلمه؟ ومن منهم تردد إلى مجالس استاذ كان يفسر «الفن السادس من الطبيعات» وحتى كتاب الخير المحض؟ ولو سلمنا بهذا، فمن منهم تتلمذ لابن داود؟ إن التاريخ يخبرنا بأن هذا التلميذ كان دومينغو جونديسالفو الذي يدعى ابن داود أنه لم يكن يؤيد عقيدته المبنية على مبدأ «أى شيء كان...» فقط بل كان يؤوله على طريقة يستنتج منها أن الجسم الحساس يجب أن يكون مركباً من مادة ذات صورة أو غير ذات صورة^(٤٦). وعلى هذه الطريقة بالفعل يشرح جونديسالفو المبدأ المذكور في كتابه «الأفراد والمفرد»^(٤٧) وفي «أطوار العالم»^(٤٨). وهذا ما لا يتم الا اذا أضفنا افتراض وجوده عند ابن سينا^(٤٩).

تقف حيث انتهى بنا بقية الباحث في «كتاب العلتين الأولى والثانية» وصاحب

هذا الكتاب هو ابن داود (خوان اسبانو) بلاريب وقد كتبه للرد مباشرة على دومينغو جونديسالفو، مؤلف كتاب «الإفراد والفرد». فابن داود وجونديسالفو هما اللذان ادخلا ابن سينا الى العالم اللاتيني لا بما قاما بترجمته من أهم مؤلفاته فحسب بل وبعرض آرائه في كتب معدة للقراء الاوربيين .

(١) Dom. Guodisalvus, De unitate et uno طبعة Correns ص ٥-٦. يشير القديس توماس مراراً عديدة إلى الفكرة نفسها ويتروى فيها ملياً: Summa Theol. ١ : ٤٦ : ٣؛ De subst. separ. c. VI: Nam genus substantiae sicut... peculiariter recipientibus ومن الفصل نفسه est compositio materiae et formae ومثله أيضاً خ. ٨ Solo autem hoc modo... Oportet igitur quod it quod est posterioribus causa agendi primum subsistit sicut in corporalibus [tum caelorum tum generatorum] materia, et in . . . creare ut dictum est; De causis, prop. 10 : Materia enim inferiorum corporum participat . . . extendit naturalis facultas ipsorum; Quodl ٣ ف ٦ الخ.

(٢) Dom. Gundisalvus, De processiones mundi ص ٥٠ ، ١٣ - ١٨ وكذلك ص ٤٨ ، ١٢ - ١٧ و ص ٥٤ ، ١٩ - ٢١ .

(٣) أنظر: Fons vitae ex arabico in latinum (Ibn Gebirol) Avencebrolis translatus ab Iohanne Hispano et Dom. Gundissalino... edidit Cl. Beaumker

(٤) أنظر: Otto Bardenhewr, Die pseudo - aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis... Friburgo en Br. 1882

(٥) أنظر: Avicenne... philosophi ac medicorum facile primi opera iu lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata: Logyca Sufficientia... De anima... Philosophia prima. Man. Alonso: Traducciones del arc. Locatellus, Venecia, 1508 Mom. Gundisalvo في مجلة الأندلس الجزء العاشر (سنة ١٩٤٧) ص ٢٩٥ - ٣٣٨ .

(٦) أنظر: Avicenne... philosophi... De anima. ترجمة يوحنا ابن داود والحبر دومينغو. وانظر M. Alonso: Notas sobre los traductores toledanos في مجلة الأندلس ج ٨ (سنة ١٩٤٣) ص. ١٦٩ .

(٧) ابن داود: De causis primis et secundis طبعة R. De Vaux ص ١٨، ١٩-١٩.

(٨) Dom. Gundesalvus: De unitate et uno ص ٢١-٢٥.

(٩) نفس المصدر ص ٣٠، ٨-٩ .

(١٠) ابن داود De causis primis et secundis ص ٨٨، ١٨-٨٩، ٢ .

(١١) ابن داود De causis primis et secundis ص ١٢٠، ٢٠-١٢١، ١ .- تنقسم القوة

المسببة إلى جزئين، حسب شرح المؤلف وشرح ابن سينا. ولم يوجد في ذلك العهد كتاب آخر فسر هذا التقسيم سوى كتاب النفس De anima إذ أن هذا التأليف نفسه De causis primis et secundis لم يتحدث من قبل إلا عن النفوس والأجرام الفلكية حيث لا محل للتقسيم إلى جزئين. كما أن ابن سينا لم يذكر ذلك إلا في كتاب النفس أو الفن السادس في الطبيعيات من كتاب الشفاء .

(١٢) ابن داود De causis primis et secundis ص ١٢٢، ٨ .

(١٣) ابن داود، نفس المصدر ص ١١٨، ١-٦ .

(١٤) ابن داود، نفس المصدر، ص ١٢٠، ١٥ (Tractatus de anima, ed. Muckle) ص.

٦٨-٦٧ ص. ١٢٩، ١٤-١٨. وانظر (Tractatus de anima ص ٨٨، ٢٣) ص. ١٢٩، ١٩.

Tract. de anima ص. ٨٨، ٢٧ وما يلي .

(١٥) ابن داود Tractatus de anima طبعة Muckle في Mediaeval Studies

ج ٢ سنة ١٩٤٠ ص. ٢٣-١٠٣ .

(١٦) ابن داود: De causis pr^o et sec ص ٩٨، ٤-٧

(١٧) ابن داود: نفس المصدر ص. ١٠٢، ١٨-٢١

(١٨) نفس المصدر ص ١٠١، ١٥-٢٢

(١٩) نفس المصدر ص ١٠٧، ٦ وما يلي

(٢٠) نفس المصدر ص ١٠٧، ١٩-٢٠

(٢١) يورد دومينغو جونديسالفو في De processione mundi الفقرات التالية عن ابن سينا:

١ ف ٧ ص rh ٧٣ ، ٨ - ٢٢ (ص ٧ ، ٤)

١ ف ٨ » va ٧٣ ، ٦٠ - ٧٣ hv ، ٦ (» ١٠ - ١١)

١ ف ٨ » vb ٧٣ ، ٢٧ - ٣٩ (» ١٢ والتالية)

١ ف ٨ » vb ٧٣ ، ٣٩ - ٧٤ ar ، ٧ (» ١٣ ، ١٤ - ٣)

١ ف ٨ » ar ٧٤ ، ٧ - ٧ (» ١٤ ، ١٤ - ١٥ ، ١)

١ ف ٨ » ar ٧٤ ، ١٧ - ٢٤ (» ١٥ ، ١ - ٨)

١ ف ٨ » ar ٧٤ ، ٢٤ - ٥٤ (» ١٥ ، ٩ - ١٦ ، ٢٢)

ويلاحظ أن الفقرات الأخيرة تؤلف في كتاب ابن سينا فقرة واحدة متتابعة وكذلك عند جوندسالفو مع إضافة ما أهمله Bülow كما أن جوندسالفو يحتفظ في هذا المقام بما يبدو لاحقاً من الفاظ ابن سينا: Hoc autem alias exposituri sumus كأنة عالج هو نفسه هذا الموضوع في مكان آخر. (٢٢) Dom. De processione mundi يتقل عن (ص ٣١ ، ٥) Sufficientia ابن سينا؛ أنظر: ج ١ ، ف ٢ ص rb ١٤ ، ٥٠ - ٦١ .

(٢٣) توجد أيضاً اختلافات بينة بل منها ما يمس صميم المعنى . والمصادفة في الترجمة تدل بما على كون ابن داود استعمل ترجمة جوندسالفو وإمسا أن جوندسالفو استعمل في بعض الأحيان الكلام الذي ترجمه ابن داود. وأنا أرى أن جوندسالفو اضطر فعلاً أن يقرأ بمزيد الانتباه كتاباً موضوعاً للرد عليه. فلا يستغرب في هذه الحال أن يستغل الفقرات المترجمة لترجمة التي كان هو نفسه يعمل على إنجازها. ولعل خيرار دودي كريمونا فعل مثل ذلك بكتاب الخير المحض، إذ كان في وسعه أن يعام أن المؤلف نفسه كان يستفيد منه. فمن أجدر بتفسيره؟ كان لا بد من التفطن لهذا. وقد سبق لنا أن قلنا إن استعمال كتاب الخير المحض في كتاب De causis primis et secundis لا يعنى افتراض ترجمته من قبل. أنظر مجلة الأندلس ج ٩ (سنة ١٩٤٤) ص ٤٣١ .

إن الخلافات المتعلقة بالمعاني تقتضى مزيد الأخلص في نقل النص العربي وهي أهم من غيرها. فالانحراف عن الترجمة اللاتينية للتقرب إلى العربية يعنى أن المؤلف كان يعرف العربية ويستحضرها. (٢٤) ابن سينا ج ٤ ف ٧ ص. ١٠١ fa ، ٤٢. أما النص العربي فراجع في طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ = ١٩١٣ ص ١٥ - ١٤ .

(٢٥) نعمة الله كرامة: Avicennae Metaphysices Compendium ex arabo in latinum reddidit et adnotationibus adornavit... Roma 1926 ص ١٢ ، ١٢٧

إلا أن كلمة «النحو» مذكرة كما يستدل باسم الإشارة (هذا)

(٢٦) ابن داود: De causis pr. et sec ص ١١٥ ، ٢ - ٥

(٢٧) أنظر الأصل العربي في «النجا» طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ = ١٩١٣ م ص ٤٦٣ ، ١

(٢٨) ابن سينا Metaph ج ٥٩ ، ف ٥ ص. ١٠٥ va ٣٤ - ٢٥. جميع فقرات جوندسالفو محرفة جداً في هذه الطبعة. ولا أصححها لعدم الاطالة. ويختلف ابن داود وجوندسالفو اختلافاً عظيماً في الألفاظ التي تسبق ما ورد في النص مباشرة. وكأن الأول لم ينقل وإنما اكتفى بالتلخيص

(٢٩) ابن سينا: «النجا» ص ٣٣٧ ، ٩ - ١٦ و «الشفاء» بمكتبة الاسكوريال (مخطوط ٦٢١ ، ف ١٤ r

٣٠ وما يلي) وانظر بشأن هذا المخطوط مجلة الأندلس M. Alonso ج. ١٢ (سنة ١٩٤٧) ص ٣٣٤

(٣٠) ابن داود De causis pr. et sec ص ١٠٧ ، ٨ - ١٦

(٣١) ابن سينا Metaph ج ٢ ف ٤ ص ٧٧ bv ، ٤١ - ٤٩

(٣٢) نعمة الله كرامته: Avicennae Metaphysicis Compendium ex arabico in latinum ص ٢٤ ، ٥

(٣٣) ابن داود: De causis primis et sec ص ١٠٠ ، ٢٤ - ١٠١ ، ١ كلمة Descendut (لزم عن) تقابل عادة عند ابن داود Emanant (وجد عن)

- (٣٤) يذكر الأب دومو كلام ابن سينا Metaph ج ٩ ، ٤ ، ص ١٠٤ ، ٣٧ - ٤٠
- (٣٥) ابن سينا Metaph ج ٩ ، ٤ ، ص ١٠٥ ، ٣ - ٧
- (٣٦) ابن سينا: «النجاة» ص ٤٥٥ ، ١ - ٦
- (٣٧) ابن داود: De causis pr. et sec ص ١٠٨ ، ٨ - ١١
- (٣٨) Aegidius Romanus, Theoremata de esse et essentia. Theor. viii
- و Theor. xix طبعة Hocedez ص ٢٩ و ١٢٥. أنظر كتاب Chossat المسمى:
- L. averroïsme de Saint Thomas في الدفتر الثاني ص ١٥١ وما يلي (٤٨٧) من Archives de phil
- M. Alonso: El في أنظر ص ٢٤٢ و P. Duhem: Le système du monde (٣٩)
- Liber de causis مجلة الأندلس ج ٩ (١٩٤٤) ص ٤٣١ وما يلي
- Martín Grabmann, Union académique internationale. Corpus (٤٠)
- Göttingische Gelehrte Anzeigen, 202 Jahrg. من philosophorum...
 «Von De anima ist bald nach 1150 eine griechi- ٥٠٦ Nr. 12 (1940)
 sch-lateinische Übersetzung, hergestellt worden, deren ältester han-
 dschriftlicher Zeuge Cod. xi, 649 der Stiftsbibliothek von St. Florian
 (ca. 1175) ist
- M. Alonso, El Liber de causis primis et secundis... في مجلة الأندلس (٤١)
- ج ٩ (١٩٤٤) ص ٤٢١ وما يلي
- M. Alonso نفس المصدر ص ٤٢٣ وما يلي (٤٢)
- M. Alonso نفس المصدر ص ٤٢٨ - ٤٣٥ (٤٣)
- Albertus Magnus, Summa Theol ج ٢ ف ١٢ ص ٧٣ طبعة Lugduni (٤٤)
- سنة ٦٥١ ج ١٨ ص ٣٦٧ وراجع كل الكلام المقتبس عن القديس ألبير الكبير في بحث لتويل آلونسو
 عنوانه «ملاحظات حول المترجمين» في مجلة الأندلس الجزء الثامن سنة ١٩٤٣ ص ١٧٣
- (٤٥) أنظر بشأن هذه الرسالة «ملاحظات حول المترجمين» لتويل آلونسو في مجلة الأندلس جزء ٨
 سنة ١٩٤٣ ص ١٧٥
- ابن داود De causis pr. et sec ص ١٠٥ ، ١٤ - ١٦ (٤٦)
- جونديسالفو De unitate et uno ص ٨ ، ٤ - ١١ (٤٧)
- جونديسالفو De processione mundi ص ٢٩ ، ٣ - ١٠ (٤٨)
- ابن سينا Metaph ج ٢ ف ٣ ص ٧٧ ، ٢١ - ٢٣ و أنظر ابن داود: كتاب العائين الأولي (٤٩)
- والثانية ص ١٠٥ ، ١٢ - ١٤

ثلاثة نقود لاتينية عربية

من مجموعة جاك دو مورجان

للكنوز آ. جيو

المستشرق في ديوان الأوسمة بفرنسا

عربه عن الفرنسية الأستاذ تاج الدين أبو زيد

مما لا شك فيه أن المجموعة التي ضم جاك دو مورجان بعضها إلى بعض بما أثر عنه من صبر ودراية تدرج بين أهم المجموعات التي اغتنى بها ديوان الأوسمة في فرنسا خلال الثلاثين سنة الأخيرة. وقد ظلت الحلقات التي نظم عقدها حتى الآن مجهولة لم يسبقه إليها سواء ولكنها ستعرف عن قريب. وأرى أن المسكوكات البهلوية العربية ستبرز للعيان في أوائل سنة ١٩٥٣.

ومها يكن من شيء فحسبي اليوم أن أستخرج من مجموعة جاك دو مورجان ثلاث قطع ذهبية هي ثلاثة نقود لاتينية عربية. وقد يسميها كاسترو ديل ريفرو نقوداً ذات طابع إسلامي، وهو الاسم الذي يطلقه على هذه النقود في كتابه النفيس عن «النقود العربية الإسبانية» (مدريد ١٩٣٣). هي بالتأكيد نقود إسلامية أو لم تسك بأمر من أمراء مسلمين؟ ثم إن العبارات التي تقرأها فيها عبارات إسلامية بجته مستخرجة من القرآن أو منقولة عنه. على أنني أؤثر أن أصفها باللاتينية العربية، لأنه إذا صح أن يقال فيها إنها ذات طابع إسلامي فليس الرأي عندي أن هذه التسمية دقيقة بقدر كاف. إن جميع هذه الدراهم التي ضربها المسلمون حين عمدوا بعد الهجرة إلى فتح العالم، سواء في إيران أم في المملكة البيزنطية أم في إفريقيا والأندلس، ذات طابع إسلامي.

وإذا كانت كلها مشمولة بهذه الصفة العامة وهى أنها ذات طابع إسلامى فإنها
تنقسم إلى مسكوكات مختلفة تحمل كل واحدة منها إسماً خاصاً .

ونرى النقود فى أسبانيا والمغرب تحمل حروفاً لاتينية إلى جانب الكتابة الإسلامية.
ومن ثم لا يعزب عن الذهن أن ضم العاملين اللذين يجعلانها لاتينية عربية فى عبارة
واحدة لا ينطوى على إجحاف بمعناها. فهذه التسمية تطابقها مطابقة تامة لا سيما وهى،
على بساطتها، تلخص لك صفحة كاملة من التاريخ تضمنها تلك النقود. فإن قلت إنها
لاتينية عربية، فقد ذكرت فتح المسلمين البلاد اللاتينية واحترامهم فى أول الأمر أو على
الأقل تقليدهم لحضارة المغلوبين قبل أن تسيطر حضارة الغالبين سيطرة نهائية .

ثم يبقى علينا بعد هذا أن ندرس هذه المسكوكات المثقلة بالتاريخ الطافحة بالعبر
والفوائد عن الكتابة الأثرية وتاريخ الأديان بل وحتى بعض أوجه علم الكلام
الإسلامى أحياناً .

وتقع مدة صدورها بين سنتى ٨٤ و ١٠٠ هـ. أى بين ٧٠٢ و ٧١٨ ميلادية. وبعد
مضى تسع سنوات على تولية عبد الملك بن مروان خلافة دمشق فى مكان مروان بن
الحكم وعقد لواء قيادة الجيش للحسن بن النعمان أعيدت الكرة لفتح الشمال الأفريقى
سنة ٦٩٤. وما لبث البيزنطيون أن منوا بالهزيمة. لكن العرب اضطروا خلال عقد من
السنين أن يحاربوا البربر الملتفين حول امرأة تسمى الكاهنة إلى أن غلبت هذه على
أمرها غلبة صارمة فى سنة ٨٤ هـ. (٧٠٢ ميلادية) واستبدل الحسن بن النعمان على
رأس الجيش والبلاد المفتوحة بموسى بن نصير، وتولى هذا إمارة مصر المستقلة وإليه
يجب أن ينسب ضرب معظم الدراهم اللاتينية العربية التى نعرفها.

وإنى لأخشى أنه لم يكن للحسن بن النعمان من أوقات الفراغ إلا قليل للعناية

بضرب النقود لأنه ما لبث أن عزل عن منصبه. وتابع موسى بن نصير الغزو والفتح فاستولى على طنجة وتطوان (سنة ٧٠٩) وما حلت السنة التالية حتى أقدم على فتح إسبانيا. وحاول موله البربري طارق بن زيد القيام بغزوة ثم جرد في سنة ٩٣ للهجرة (٧١١) حملة حقيقية. فافترضت دولة الفيزيقوط وما هي إلا أسابيع حتى استولى طارق على قرطبة وطليلة. وعبر موسى بحر الزقاق أيضاً وتوغل في الأندلس وفتح قرمونة واشبيلية وأخيراً أوريهويلا وأصبح منذ ذلك سيد الأندلس (٥٩٤هـ - ٧١٣م).

ونشأ عن توزيع الفتوحات بين القائد العربي والقائد البربري خصام شديد بحيث أمر الخليفة كليهما بالحضور إلى دمشق. وترك موسى القيادة لواءه عبد العزيز فلم يمارسها زمناً طويلاً لأنه بنى بنصرانية فأوحد بذلك وقتل بأمر سليمان واستعفى عنه بأيوب (سنة ٩٨هـ).

ولم يكن لنا بد من إيراد هذه الصفحة التاريخية الوجيزة لكي نستبع تطور النقود التي سنعرض أمثلة منها.

لقد ضربت النقود اللاتينية العربية في إفريقيا أولاً ثم في إسبانيا بإدارة موسى بن نصير وصارت مزدوجة اللغة بعد موت عبد العزيز (سنة ٩٨هـ).

وفعل العرب في إفريقيا وإسبانيا مثل ما فعلوه في فارس والشام وفلسطين فقلدوا الأصناف المستعملة الرائجة، وهي في هذه الحال نقود من الشكل الهرقلى أخرجتها دور السكة بالقيروان واشبيلية أولاً ثم في قرطبة حينما نقل إليها أيوب مقر حكومته. وكان يبدو عليها رسم الإمبراطور وأحد أبنائه أو صليب محور على شكل T أو صليب على هيئة عمود تعلوه كرة وقد كتب على كل نوع من هذه الأنواع عبارات باللاتينية أو باللغتين. وهذه العبارات، كما أسلفنا، مقتبسة من آى القرآن، تشهد بوحدة الله. على أنها



Fig. 1 شکل ۱



Fig. 2 شکل ۲

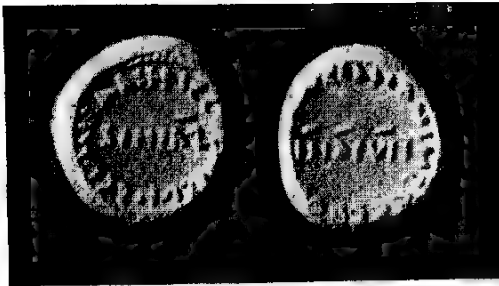


Fig. 3 شکل ۳

تضيف إلى منطوق هذه العقيدة في أحوال كثيرة، صفة من صفاته تعالى . ويشوب التكرار المفرط والتقصير الحُل ما كتب على النقود بالعربية، وهو يكاد لا يتجاوز أسطراً قليلة لم أجد فيها وقفت عليه منها إلا سبعة نصوص مختلفة .

ونجد بالعكس من ذلك العبارات اللاتينية تشخص إلى أنظارنا على صور شتى سواء أكانت في النقود اللاتينية المحض أم في النقود المسكوكة باللغتين . والواقع أن مختلف الفهارس التي نشرت إلى يومنا هذا تقدم لنا ٢٩ عبارة مختلفة بصرف النظر عن ١٣ أخرى تحوم الشكوك حول قراءتها أو لا تفهم بتاتاً . ومن التسع والثلاثين الأولى نجد ٦ لا يظهر عليها إلا إشارة للولاية التي ضربت فيها الدراهم، ولا تذكر اثنتان سوى أن القطعة ضربت حسب قدرة الله بيد أن ثلاثاً تثبت أنها صدرت بأمر موسى بن نصير وأخيراً تورد ٢٨ نصوصاً دينية صريحة .

وقد تبدو هذه النصوص على شكل مدهش غريب لأول وهلة . فإننا نراها على هيئة حروف ساكنة متتابعة لأن السكاكين طبقوا على الألفاظ اللاتينية طريقة الكتابة السامية بوضع الحروف ساكنة مجردة عن الحركات . ولا تجد فيها نفس المفردات على صورة واحدة كما أنه ليست هناك قاعدة مطلقة في انتقاء الحروف التي ترمز إلى الألفاظ المراد إثباتها . وقد تكتب بعض الحروف مقلوبة لا سيما السين بيد أن غيرها كالذال واللام تصطبغ بمسحة خفيفة من الأثر اليوناني . وللوام أيضاً صورة خاصة هي أقرب إلى الخشونة، بحيث يكاد يكون من الجائز أن نقول إن كل نقش بمثابة لغز صغير متوقف على الحل . وتخلو بعض النقود من تاريخ ضربها بيد أنه منقوش على غيرها . فلا مندوحة لنا والحالة هذه أن نميز فوراً بين التي تحمل تاريخاً بحروف رومانية والتي تذكر السنة والتي تنص على التاريخ والسنة معاً . وهنا تتكاثر الصعاب فإن التواريخ

منقوشة على شكل يشوبه الخلل والتقصير ولا نجد لها إلا على هامش النقود . وكثيراً ما يكون هذا الهامش متأكلاً منظمساً إما لأن البوتقة لم تكن قوية مضبوطة وإما لأن الضرب لم يكن متقناً فافتقدت حروف عديدة. ونرى في أحوال أخرى أن القضبان التي تمثل الأحاد تتباعد إلى غير حد بعد ذكر المئات، بحيث لا يمكن مطلقاً في قراءة هذه التواريخ الاعتماد على شيء مؤكد صحيح. وقد تكون الحروف ناقصة أو زائدة ولا يمكن الجزم بأن هذا التاريخ أو ذاك هو الصحيح. ونجد ذكر السنة يرد دوماً في وسط النقد. أما المجال الفاصل بين آخر حرف من حروفه وما نقش على الهامش فقد يتسع أو يضيق من غير أن يستقر على نظام، وليس في ذلك أي تخرج ولا تكليف. ومن ثم نستخلص أننا حينما ألفينا ذكر السنة علمنا يقيناً التاريخ الذي ينبغي أن نرد إليه النقد.

وهذه القواعد التي أشرنا إليها إجمالاً فيما تقدم تزداد وضوحاً بفحص ثلاث قطع من مجموعة جاك دو مورجان، سبق لي الحديث عنها.

(١) الأولى دينار من ذهب زنته ٤ غرامات و ٢٥ وطول قطر دائرته ١٢ ميليمتراً و ٥ وتبدو على وجهه صورتان لا شك أنهما للامبراطور هراقلوس وأحد أبناءه، تحيط بهما هذه العبارة IPSE SESOLCISETN التي يمكن أن نردها إلى محتواها الكامل على الشكل الآتي :

« لا إله إلا هو وحده لا شريك له في الخلود »

ويلاحظ تكرار المقطع الثاني من لفظة Ipse هو :

· NISI IPSE (SE) SOLUS CUI SOCIUS ETERNUS NON EST

أما الوجه الثانى فيحمل عموداً عليه خشبة منصوبة، وهى صورة محرفة للصليب، ويقوم العمود على درجين وإلى يمينه نقطة. وتقرأ فيما يمكن قراءته من الجملة المحيطة بالصليب A..... MAGNESIPIES ESNEI وأظن أنه يجوز تصحيحها على الشكل الآتى :
A.....OMNIA MAGNUS (I) PIENS SA (I) DEUS (الله العليم القادر... كل شئ)
مع ملاحظة أن الكلمة الثانية يجب أن تقرأ فى هذه الحال إلى الوراء وأن عبارة «كل شئ» لا تثبت على هذا الشكل إلا إذا قيست بعبارات أخرى مثلها معروفة.

ومهما يكن من شئ فإن هذا الدينار ضرب ولا شك فى افريقية لأننا لا نجد فى غير هذه البلاد الصورتين الظاهرتين عليه. وهذه أول نتيجة نستخلصها من دراسة الدينار المذكور. ثم إن العبارة الواردة على الوجه الأول توجد تحت رقم ١١٥ ورقم ١١٦ فى مجموعة خلفاء الشرق عند لافو فى حين أن عبارة الوجه الثانى لا توجد إلا تحت رقم ٧٨ عند نوتزل بالمتحف الملكى ببرلين (سنة ١٨٩٨). ويتقل هذا العلامة بعض الحروف التى تذكرنا تلك العبارة ويعلق على هذا المقتطع من النص بكلمة واحدة هى: مبهم. أما قراءة نصنا فأقرب مأخذاً وأيسر منالاً وتقبل التأويل الذى أشرت به. وإن لم يمكن القول بأن هذه القطعة طريفة لم تعرف من قبل بتاتاً فإنها على كل نادرة.

(٢) أما النقد الثانى من ذخيرة جاك دو مورجان فأقل إصالة وغرابة. هو ثلث دينار زنته ١،٣٠ غراماً وقطر دائرته ٩ ملم. ويزدان وجهه الأول بصليب فاسد الشكل هو عمود تعلوه خشبة منصوبة ويرتكز على درجين وهناك أثر درج ثالث يداخل أساس العمود. وقد كتب حول الصليب ما يأتى : KTPN.....DNIMSRI NN وتأويله

قراءة: (In) NOMINE DOMINI MISERICORDIS... (SOLIDUS) FAKTUS IN SPANIA
(بسم الله الرحمن.....ضرب باسبانيا). وليس على الوجه الثاني إلا عبارة حول النقد وهي:
NNEDVSNIS...ALI SIMILIS أو بكلام أوضح:

NON EST DEVS NISI...ALIVS
SIMILIS

ويكفيها لكي نحصل على الجملة برمتها أن ندرج، أسوة ببقية النقوش المعروفة،
بين NISI و ALIUS إما NISI SOLUS CUI و إما NISI UNUS CUI NON EST فتحصل
لدينا الشهادة الإسلامية المعروفة:

NON EST DEUS NISI UNUS (SOLUS) CUI NON EST ALIUS SIMILIS

(لا إله إلا الله وحده لا مثيل له)

ولم يكن هذا النقد، كما ذكرت، أصيلاً ولا طريفاً في شيء فإن شكله وما كتب
عليه متداول مألوف. إلا أنه تمتاز بخاصة في كتابة كلمة factus (مضروب) المنقوشة
على شق النقد، حيث نرى هذه الكلمة مكتوبة بحرفي KT بدلا من CT ولم نعهد
حتى الآن هذه الطريقة إلا في نقود البرنز التي وصفها لافو تحت رقم ١٦٣ و ١٦٤ من
مجموعة «الخلفاء الشرقيين». على أن القطع الذهبية لم تسجل حتى الآن هذا الأسلوب في
الكتابة، على ما أعلم.

إننا نرى في هذا النقد ثلث دينار عادي إلا أنه مهم من وجهة الكتابة
المنقوشة.

(٣) والقطعة الثالثة أعظم شأنًا وأجدر بالعناية. وقد كانت موضوع جدال لم يخرج
عن إطار خاص بحيث لم ينشر قط. وهي عبارة عن دينار زنته أربع غرامات و ١٩٥

ذهباً وطول قطر دائرته ١١ ملم . ولا يحمل إلا جملاً منقوشة على شقيقه . وقد كتب على شقيقه الاول : NNESSDSNISUNSCUNNSALI وفي وسطه SIMILIS وتأويله :
NoN EST DeuS NISI UNuS CUI NoN SociuS ALIvs SIMILIS
(الله لا اله الا هو وحده لا شريك له)

وليس في قراءة هذه الجملة أدنى صعوبة ولا شيء جديد. أما الكشف عن ألفاظ الشق الثاني فهو بالعكس عسير تحف به المصاعب وهو الذى أثار الجدل الذى أشرت اليه من قبل. ويجوز أن نقرأ لأول وهلة الجزء المنظور من النقش كما يلي: MSRCSLD INNDI وفي الوسط INDC VII، وهو ما معناه: « بسم الله الرحمن الرحيم ضرب سنة ٧ » وتكفى قراءة هذه العبارة كما هى لوصف هذا النقد بالانفراد فى نوعه فقد ضرب سنة ٧ أى فى عام ٩٠-٩١ للهجرة او ٧٠٨ ميلادية. على أن هذا التاريخ لم يذكر فى أى نقد لاتينى عربى، بيد أننا نعرف تمام المعرفة ما ضرب فى تواريخ ٣ و ٤ و ٦ و ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ .

ومع ذلك فلم يذكر اسم المكان الذى ضربت فيه النقود. وإذا لم تظهر على القطعة إلا الحروف التى أوردتها فيما تقدم فإن مراجعة هذا النقد جعلتني أفتطن لكون السكة دل على بقايا حروف أخرى تتراوح بين ٧ و ٨ وصورت هذا النقد تصويراً فتوغرافياً قيقاً فاستطعت أن أكشف عن الحروف الزائدة الآتية: FRTINAFRk، وهو ما معناه FERITUSIN AFRIKA ويمكن تأويله بقولك « بسم الله الرحمن الرحيم » ، سكة ضرورية فى افريقية. ولا يفوتني أن شكل الكلمة الاخيرة تريك الآراء المعروفة عن لريقة كتابة لفظ «افريقا» وأن هذه الطريقة ليست بلاتينية وأنه قد يكون من الأسر تسليم بتكرار الراء R بدلا من K . على أن ما تبديه الصورة الفوتوغرافية المكبرة

بمشرة أضعاف لا يمكن أن ينكر. ثم هل تكون لفظة افريقية بكاف K أغرب من كلمة Faktus بـ K أيضاً في القطعة الثانية التي أخبرت عنها؟

فلا يسعني إذن سوى أن أستنتج أن هذا الدينار المسكوك في افريقية يكون نقداً منفرداً من وجهتين هما شكل كتابة كلمة افريقية وخصوصاً تاريخ ضربه.

وقد تكون المسكوكات اللاتينية العربية خليقة بدراسة شاملة. وربما أقوم بذلك في يوم من الأيام على أن هذه النقود الثلاثة الواردة من مجموعة جاك دو مورجان والموجودة اليوم في ملك ديوان الأوسمة بفرنسا مساعدة هامة تعين على الباحث المتعلقة بالحضارة العربية.



هل هناك أصل عربي اسباني لفن الخرائط البحرية؟

بقلم الأستاذ هوانه بيرنيط

أستاذ العلوم العربية بجامعة برشلونة * وتعريب الأستاذ مختار العبادي

في عام ١٩٤٨ وجه «الماخيا» Almagia الى الأكاديمية الدولية لتاريخ العلوم، رسالة أتاحت الفرصة «لكورتساو» Cortesao، لتوجيه عناية المجتمعين هناك الى الشكوك وللشكالات التي اثارها الدراسة الخاصة بأصل فن الخرائط البحرية.

وإذا كان الماخيا Almagia لم يقلل من شأن الخرائط البحرية الميوقية — كما يفعل معظم مواطنيه^١ — فإنه ركز المشكلة في الخرائط البحرية الإيطالية وهي التي يزيد عددها اليوم بمقدار الضعف أو الثلاثة الأمثال على الخرائط الميوقية الموجودة في المتاحف والمكتبات ودور المحفوظات، والتي تكون في رأيه النواة الأولى المعروفة للخريطة البحرية. ويضاف الى هذا أن «موتزو» Motzo، أثبت حديثاً أن أول كتاب عرف عن المسالك البحرية Portulano قد أُلّف أواسط القرن الثالث عشر الميلادي، في إيطاليا بالذات. وفي ضوء هذه المعلومات قد تبدو النظرية الإيطالية صحيحة غير قابلة للمناقشة خاصة وأن أدلة «رونشيير»^٢ Ronciere التي حددت جنوا مكاناً لنشأة هذه الخرائط ونسبت ابتكارها إلى أمير البحر «بنديتوز كريا»^٣ Benedetto Zaccaria (١٢٦١-١٢٩٧) قد اكسبتها بعض مظاهر الصحة.

وليس في غرضنا أن نجادل في هذا الأمر، أو أن تناقش فيما إذا كانت أسماء الأماكن الظاهرة في الخرائط الميوقية قد اصطبغت بالصبغة الإيطالية أم لا، أو فيما إذا كانت

إيطاليا مهذا للخرائط وكتب المسالك، إذ لا تعوزنا حجج تاريخية وتقديرية تظهر «آدم دي بريمن» Adam de Bremen (توفي حوالي ١٠٧٦م)^٧ كناقل قطعة من كتاب المسالك، أو إلى روجو دي هاودن Roger de Hauden^٨ (١٢٠١) كواضع وصف لسواحل جزيرة اسبانيا من المحتمل أنه اقتبس من نص ملاحى سابق^٩، ولندع هنا مخطوط المكتبة الأهلية بمدريد^{١٠} (القرن العاشر)؛ الذى يعتبر فى جوهره كتاباً للمسالك. Stadiasmas mari magui ولكى ندخل فى صلب الموضوع معتمدين فى ذلك على بعض الدراسات المتأخرة^{١١}، ينتهى بنا الأمر الى تبني نظرية «سارتون»^{١٢} التى تذهب الى الأصل المستقل للمدارس المختلفة الخاصة بفن الخرائط البحرية، والتى ترى أنه ليس من الضروري أن تكون أبحاثها مرتبطة مع ظهور البوصلة^{١٣}.

هذا البحث يهدف الى تحليل نشأة فن الخرائط البحرية العريضة واستخلاص النتائج ذات الطابع التاريخي الذى لا تخفى أهميته على القارىء. ويدفعنا الى ذلك أن نظرية الأصل الإيطالى لهذا الفن لم تثبت بعد تماماً، ويفسر ذلك أبحاث «ونتر»^{١٤} Winter الألمانى الذى قلب الأوضاع رأساً على عقب بعد أن درس المسألة مؤكداً أن الميورقيين كانوا أساتذة للجنوبيين؛ وهكذا يعود Winter - الى حدما - الى نظرية لوليسستا^{١٥} Lulista التى دافع عنها «باسكوال»^{١٦} Pascual وبعده بقليل «نوردنسكيولد»^{١٧} Nordenskiöld وغيرها مكنتين بذكر الاسماء المشهورة. وقد عرضت نظريات أخرى أقل ترجيحاً من النظرية القطلانية مثل النظرية الكلاسيكية^{١٨} التى تنسب الاختراع الى الرومان. ولكى نحدد الوضع الفعلى للمشكلة، نضيف بأن أول إشارة الى خريطة بحرية فى نص أوربى انما ظهرت فى كتاب Gesta Sancti Ludovici^{١٩} «جيوم دي فاجس»^{١٩}.

Guillaume de Nagis الذي يخبرنا بأنه في عام ١٢٧٠م أثبت «سان لويس» في خريطة، المكان الذي كان فيه بعرض البحر وهو في طريقه الى تونس.

واعتقد أن «كورتساو» Cortesao^{٢٠}، «وفران» Ferrand^{٢١} قد رأيا بوضوح أن هذه المشاكل ترتبط مع مشاكل الملاحة القديمة في المحيط الهندي التي استغل فيها نظام مواسم الرياح^{٢٢} التي تؤثر في سواحلها. غير أن كليهما فيما أعلم، لم يتمكن من إثبات وجود علاقة تربط بين الوثائق الشرقية والغربية الا بطريقة عارضة أو لأعمال حدثت عند ابتداء عهد الاكتشافات الكبرى. وعلاوة على هذا فإنه يبدو أن «فران» كلفوى ضليع خبير بالمشكلات الملاحية قد استهوته كثيراً وبغلو نظريته الايرانية كأصل للملاحة العربية^{٢٣}. ولقد نقد سوفاجيه^{٢٤} حديثاً هذه النظرية نقداً مرأاً لأن صاحبها لم يتعمق كثيراً في المشكلات المقارنة.

إن الشرق الأوسط كان حلقة اتصال بين الشرق والغرب، ونقطة التقاء السياسة والحضارة مدة قرون طويلة. وكان هذا الملتقى خاضعاً في العصور الوسطى لنفوذ العرب الذين تنسب إليهم الاختراعات العلمية التي ادخلوها أوربا بعد تشبعهم بالحضارة الهندية الايرانية، والإغريقية. كانت الفكرة التقليدية السائدة أن العرب ليست لهم خبرة بالبحر، ولكن الكتاب الأول الذي نحفظ به بلغتهم وهو القرآن، لا يميل من التأكيد بأن جميع الفوائد التي تتحصل عليها قريش من التجارة البحرية، ترجع الى الله وحده الذي يرسل الرياح عند ما يشاء وييده هياج البحر وسكونه. غير أن القرآن وللأسف لم يرشدنا الى أقصى مكان كانت تصل إليه السفن العربية في البحر الأحمر أهو عمان كما يفترض «فران»^{٢٥} أم أبعد من ذلك، الى الهند مثلاً؟^{٢٦}

ومهما يكن من الأمر فإن المسلمين سيطروا بعد نصف قرن

من الهجرة على سواحل لبنان - فينيقيا القديمة - وفارس ذات القوة البحرية الهائلة في العصر الساساني^{٢٧}. ففارس ولبنان أعطيا الاسلام أوائل ملاحيه العظام الذين هزموا الاساطيل البيزنطية عدة مرات في البحر المتوسط وجعلوا من هذا البحر الذي أزعج عمر ابن الخطاب من قبل والذي لعنه الرسول في حديث له - ومن المحيط الهندي ميدانا لتحركات السفن الاسلامية. فالبحران اللذان ورد اسمهما في القرآن^{٢٨} قد سيطر عليهما العرب تماماً، ومنذ أوائل القرن الثامن الى أواخر القرن الحادى عشر، كان العرب وحدهم هم الذين يمخرون بسفنهم عباب البحر المتوسط والمحيط الهندي من أقصاه الى أقصاه، وكونهم جابوا البحرين أمر لا جدال فيه. وفي البحر الأول لم يكتف المسلمون باحتلال جزر البحر المتوسط الرئيسية مثل البليار وصقلية ومالطة... الخ فقط، بل أنهت الاساطيل الأموية والفاطمية في مياهه منازعاتها الدولية، وسيطرت سيطرة كاملة على البحر وقواعده مثل: بجانة^{٢٩} Pechina وطرطوشه وتونس وطرابلس والاسكندرية فضلاً عن قواعد صقلية. فليس بمستغرب في مثل هذه الظروف أن تظهر بشكل غير عادى جمهرة من القراصنة المسلمين - ويغلب على الظن انهم اسبان - في سواحل جنوب فرنسا، وتصل غاراتهم حتى سويسرا ولبارديا^{٣٠}، وتعرض أبوليا وقلبريا بل وروما نفسها للنهب والسرقه، مما يضطر نابلي وأمالفي^{٣١} وجايتا^{٣٢} Yajia وغيرها من المدن الإيطالية الى عقد تحالف مع المسلمين عند القيام بمشروعات بحرية. ولم تسلم بيزا بعد ذلك بقرن رغم قوتها البحرية من التعرض للنهب مرتين في عامى ١٠٠٤، ١٠١١م^{٣٣}. والواقع انه حتى احتلال النرماندين لصقلية لم تستطع أية دولة ساحلية أن تعيش في أمان دون أن تستهدف لغارة اسلامية سواء من أساطيل الخلافة الأموية أو من مجاهد صاحب دانية بعد ذلك (١٠١٤ - ١٠٤٤) ثم من أساطيل بنى غانية. وللتخلص من اعتداءات هذه

القرصنة، اتحدت برشلونة وبيزا في احتلال مدينة بلما الميورقة Palma de Mallorca عام ١١١٤م: ولو أن ثمرة هذا الاحتلال كانت وقتية إلا أنها كانت بمثابة النواة لأساطيل تلك الدولتين، وبداية السيادة المسيحية على الجزء الغربى من البحر المتوسط. وإذا تركنا جانباً تفاصيل ما جرى في البحار الشرقية^{٣٣} حيث كانت السفن التجارية الإسلامية تجوبها دائماً، يمكننا أن نؤكد أن الرحلات البحرية عبر البحر المتوسط والمحيط الهندي في القرنين التاسع والعاشر كانت كثيرة. ويكفى أن نسوق البرهان التالى لإزالة الشك في صحة هذا الكلام: أسر ابن رماحس في عرض البحر أربعة من الأساتذة اليهود الذين أرسلتهم أكاديمية سورات Sura (في الهند) لجلب إعانات اقتصادية من يهود أسبانيا.^{٣٤} وفي القرن التاسع، كان المسلمون واليهود يذهبون إلى براغ Praga لشراء الرقيق والقصدير والقدس، ثم يعودون عن طريق نهر الرون وقطولونية إلى ثغر بجانية^{٣٥} حيث يخصى الرقيق وياعون كخصيان بسعر مرتفع سواء في الأندلس أو في المشرق. وكان البحر هو الطريق العادى للرحلة إلى المشرق، وقد سلكه أيضاً عدد كبير من الحجاج المتجهين إلى مكة^{٣٦}؛ واعتاد هؤلاء الحجاج استغلال هذه الرحلة في التجارة والحصول على فوائد جمة. وكان ميناء الاسكندرية هو المرسى الطبيعى الكبير لنزول المسافرين، أما إذا واصلوا السفر نحو المحيط الهندي، فإنهم في هذه الحالة يسيرون بحراً حتى ميناء الفرما ومنه يعبرون الصحراء إلى القلزم^{٣٧} (السويس) في سبعة أيام، ثم يبحرون من جديد نحو مسقط في عمان حيث يمكنهم مواصلة السفر على ظهر أى مركب من مراكب الخط البحرى المنتظم^{٣٨} سيراف - كاتون^{٣٩}.

ولدينا عن هذه الدورة الملاحية الأخيرة في المحيط الهندي كثير من الوثائق، والفضل الأكبر يرجع إلى الكتب المسماة « بالعجائب » التى تدور حوادثها أحياناً عن الهند^{٤٠}

وأحياناً أخرى عن الصين والهند^{٤١}... الخ. وفي الوقت الذى تسرد لنا فيه هذه الكتب الحكايات الغريبة، تعطينا أيضاً أخباراً ومعلومات عن المراسى وعن المسافات سواء بالشهور أو بالفراسخ^{٤٢} وعن الشعب المائبة والعوائق والصخور والجزر^{٤٣} المنتشرة في الطريق الملاحي وعن نظام المواسم الهوائية... الخ. وكانت المراسى الاجبارية هـى: مسقط وكالابار وكندورانج وكلم ماله وغيرها قبل بلوغ جبال الصين^{٤٤}.

ولعل هذا الطريق هو الذى سلكه الشيخ القادسى الذى طاف كثيراً في بحر الصين مستخفياً خلال القرن العاشر. وقد أدى تغير مفاجئ في اتجاه الرياح الى ابتعاد السفينة التى كان يجتفى فيها هذا الشيخ، عن ساحل كانتون فاتجهت نحو الجنوب^{٤٥} صوب Canope وانتقلت حالة الجو من سىء الى أسوأ، وبعد ثلاثة أيام رأى المسافرون خلال العاصفة ليلاً، أن الافق المتجهين نحوه يبدو وقد امتلأ ناراً مخيفة، فتوجهوا الى ربان^{٤٦} المركب طالبين منه وقد يشوا من الحياة، قلب المركب في البحر والظلمة مفضلين الموت غرقاً قبل أن يموتوا حرقاً، وقبل أن يرى بعضهم البعض، ويسمع ما تفعل النار فيه. فأجابهم الربان: «اعلموا انه قد يجرى على المسافرين والتجار احوال هذا أسهلها وأرحمها، ونحن معشر الربانة علينا العهود والمواثيق ألا نعرض سفينة الى العطب وهى باقية لم يجر عليها قدر. ونحن ربانة السفن لا نطلعها إلا وآجالنا واعمارنا معنا فيها، فنعيش بسلامتها ونموت بعطبها، فاصبروا واستسلموا لملك الريح والبحر الذى يصرفنا كيف يشاء. ويقول ابو زهر البرجاطى أحد ملاحي سيراف بأن الركاب لما أيسوا من الربان ضجوا بالبكاء والعيول، وصار الربان اذا أمر مناديه أن ينادى رجاله بجذب حبل أو ارخائه ليصلح شأن المركب، فلا تسمع الرجال ذلك من دوى البحر، وحسن تلاطم الأمواج وهدير الرياح في القلوع والشرع والجبال، وضجيج الخلائق، فأشرف المركب على التلف... وكان

فى المركب شيخ مسلم من أهل قادن من الأندلس قد طلع الى المركب فى ازدحام الناس عند طلوعهم ليلة السفر. ولم يشعر به ربان المركب، وكان فى زاوية من المركب معجورة، وهو مخنف فيها خوف أن يعلم به فيؤنب ويوبخ. فلما رأى ما نزل بالناس وما هم عليه من الاخطار بأنفسهم ومركبهم، خرج اليهم وسألهم عما حدث، فأجابوه قائلين: ألسنا معنا فى المركب؟ أما ترى هذا البحر وأمواجه وظلمة الهواء الذى لم نر معه نهارة ولا شمساً ولا قرراً ولا نجومًا نهتدى بها؟ وقد دخلنا تحت سهيل^٧، واستحكمت البحار والرياح علينا. وأشد ما علينا هذه النار التى نحن نجرى اليها وقد ملأت الأفق، والغرق أهون علينا من الحريق. وقد سألنا الربان أن يقلب المركب بنا فى البحر والظلمة لئلا يرى واحد منا صاحبه ونموت غرقاً ولا نموت حرقاً فيرى بعضنا البعض ونسمع ما تفعل النار فيه. فقال: أوصولنى الى الربان. فاطلعوه إليه، فسلم عليه بالهندية، فرد عليه وأخذ العجب من وجوده وقال له: من أنت؟ أمن التجار أم من أتباعهم؟ فلا نعرفك فى رجال المركب. قال له: ما أنا من التجار ولا من أتباعهم. قال: فمن أطلعك وما بضاعتك؟ قال له: أما من أطلعنى، فإننى طلعت فى جمهور الناس ليلة الاقلاع، وآويت الى مكان فى المركب. قال: من أين تأكل ومن أين تشرب؟ قال: كان ملاح المركب يضع كل يوم قريباً منى صحفة أرز بسمن وكأس ماء للملائكة المركب^٨ فكنت ألتقم ذلك. وأما بضاعتى فقربة عجوة. قال فتعجب الربان منه واشتغل الناس بساع حديثه عما كانوا فيه من الضجيج، وأصلح الرجال أدوات المركب ومشى فيهم مناد بتدبير القلاع فاهتدى المركب. فقال الشيخ: ياربان! ما لهؤلاء القوم كانوا يكون ويعولون؟ قال له: أما ترى ما نزل بهم من هول البحار والرياح والظلمة وأشد من ذلك ما نحن مدفوعون إليه من هذه النار التى ملأت الأفق. وإنى لقد

ركبت هذا البحر وأنا دون البلوغ مع أبى، وكان قد أذهب عمره فى ركوبه. وهأنذا اليوم قد أريت على ثمانين سنة، فما سمعت بمن سلك هذا المكان^{٥٢}، ولا من أخبر عنه. فقال: ياربان، لا بأس عليك ولا خوف! إنكم ستنجون بقدرة الله. هذه جزيرة يحيط بها ويكتنفها جبال تنكسر عليها أمواج البحار المحيطة بالأرض، فتتظر فى الليل نار هائلة مرجفة يخافها الجاهل^{٥٣}. فإذا طلعت الشمس ذهب ذلك المرأى وعاد ماء. وهذه النار ترى من بلد الأندلس، وقد عبرت^{٥٤} عليها مرة هذه الثانية.

ويبدو أن الركاب نزلوا فى اليوم التالى فى هذه الأرض الجديدة أو هذه الجزيرة - حسبما تنبأ الشيخ - حيث مكثوا بعضاً من الوقت الى أن زالت التقلبات الجوية ثم عادوا الى الهند.

من هذا نرى أنه فى النصف الثانى من القرن التاسع - وتؤيد ذلك المصادر^{٥٢} الصينية - وجد طريق بحرى شبه منتظم، أشرف عليه ملاحو سيراف؛ كما نرى أيضاً أن الربانة كانوا يرثون التجارب الملاحية عن آبائهم، وقد وصلتنا بعض تلك التجارب عن طريق كتب العجائب التى تعتبر النواة الأولى لكتب المسالك البحرية. وأول كتاب من هذا النوع يرجع أصله الى سيراف Siraf فى القرن العاشر الميلادى وذلك على حد تعبير Ferrand^{٥٣}. ونحن لا نؤيد هذا الكلام فحسب بل نزيد عليه بأن الخريطة البحرية كانت معروفة لدى ربانة المحيط الهندى^{٥٤} ويؤيد ذلك ما قاله الجغرافى المقدسى، المتوفى عام ٩٨٩م،^{٥٥} فى مقدمة كتابه^{٥٦}.

«اعلم أنا لم نر فى الاسلام الا بحرین^{٥٧}. أحدهما يخرج من نحو مشارق الشتاء بين بلد الصين وبلدان السودان^{٥٨}، فإذا بلغ مملكة الاسلام، دار على جزيرة العرب كما مثلناه^{٥٩}، وله خلجان كثيرة وشعب عدة، وقد اختلف الناس فى وصفه،

والمصورون في تمثيله. فمنهم من جعله شبه طيلسان^{٦١}، يدور ببلد الصين والحبشة، وطرف بالقلزم^{٦٢}، وطرف بعبادان. وأبو زيد^{٦٣} (المتوفى عام ٩٣٤) جعله شبه طير منقاره بالقلزم، ولم يذكر شعبة ويلة، وعنقه بالعراق، وذنبه بين الحبشة والصين؛ ورأيت مثلاً على ورقة في خزانة أمير خراسان وعلى كرباسة عند أبي القاسم بن الأناطلي بنيسابور، وفي خزانة عضد الدولة والصاحب^{٦٤}. وإذا كل مثال يخالف الآخر، وإذا في بعضهن خلجان وشعب لا أعرفها، وأما أنا ففسرت فيه نحو ألفي فرسخ، ودرت على الجزيرة من القلزم إلى عبادان سوى ما توهمت بنا المراكب إلى جزائره ولججه. وصاحبت مشايخ فيه ولدوا ونشئوا من ربانيين... ووكلاء وتجار، ورأيتهم من أبصر الناس به وبراسيه ورياحه وجزائره. فسألته عن أسبابه وحدوده، ورأيت معهم دفاتر^{٦٥} في ذلك يتدارسونها ويعولون عليها، ويعملون بها فيها، فعلقت من ذلك قدراً صالحاً بعدما ميزت وتدبرت ثم قابلته بالصور التي ذكرت. وبينما أنا يوماً جالس مع أبي علي بن حازم، أنظر في البحر ونحن بساحل عدن، إذ قال لي مالي أراك متفكراً؟ قلت: أيد الله الشيخ، قد حار عقلي في هذا البحر، لكثرة الاختلاف فيه، والشيخ اليوم من أعلم الناس به لأنه إمام النجار، ومراكبه أبداً تسافر إلى أقاصيه. فإن رأى أن يصفه لي صفة أعتمد عليها وأرجع من الشك إليها فعل. فقال: على الخبير بها سقطت، ثم مسح الرمل بكفه، ورسم البحر عليه لاطيلسان ولاطير، وجعل له معارج متلسنة وشعباً عدة؛ ثم قال: هذه صفة هذا البحر لا صورة له غيرها، وأنا أصوره ساذجاً وأدع الشعب والخلجان إلا شعبة ويلة لشهرتها وشدة الحاجة إلى معرفتها وكثرة الأسفار فيها، فأدع ما اختلفوا فيه وأرسم ما اتفقوا عليه». ويستمر المقدسي في وصفه للبحر معيناً الأماكن الهامة فيه ونظام المد والجزر حتى يصل إلى بحر هاركان Harkan وهو المسمى الآن بخليج بنغال، ثم يذكر أن المحيط الهندي

بحر قد شمله الله برعايته فمنحه مواسم منتظمة أتاحت وجود طريق ملاحى منتظم فيه. وهذا على العكس من البحر المتوسط الذى أنزل الله عليه لعنته وجعل طقسه قلباً. ولا يمدنا المقدسى الا بقليل من المعلومات عن هذا البحر المتوسط، ولعل ذلك يرجع الى أنه كان يعوزه راوية ثبت^{٦٥}.

ونفس الأمر يمكن أن يقال عن كتاب الاصطخرى (ت. ٩٥٠م^{٦٦}) وشأنه فى ذلك شأن كتاب المقدسى. أو ابن حوقل الذى اقتبس معلوماته من مصدر سابق عليه أعنى كتاب أبى زيد البلخى^{٦٧}. وقد انتقلت التجارة الإسلامية فى زمن هذا الأخير من سيراف الى عمان ثم انتقلت فى الرحلة الأخيرة الى عدن^{٦٨} التى تعد اليوم أهم ميناء فى جنوب شبه الجزيرة العربية.

وتبرهن لنا الإشارات السالفة على أن ملاحى المحيط الهندى فى اواسط القرن العاشر كانوا يسافرون بوساطة أو بمعاونة كتب المسالك والخرائط البحرية التى وإن كانت وقتئذ بدائية ناقصة، فإنها تحسنت بعد ذلك فى عام ٤٠٠ هـ (١٠٠٩م) بوساطة المعلم أو مستعلم المركب^{٦٩} جوازير بن يوسف الأريكى الذى وضع أسس المسالك البحرية العربية بعد أن قام برحلة فى مركب الهندى Dabawkarah^{٧٠}، التى سنسميها فيما بعد رهنماش Rahanamach^{٧١} والتى ادخلت عليها تحسينات عدة، وتردد صداها فى مخطوط مجهول المؤلف فى القرن الرابع عشر^{٧٢}؛ حتى وصل آخر الأمر الى حوزة ابن ماجد ربان الرحالة فاسكو دى جاما.

ويبدو تاريخ تطور الرهنماش واضحاً فى مقدمة كتاب ابن ماجدسمى «علم البحر» ثم أدخل المعلمون، خلفاء ربانة القرن العاشر تحسينات متعددة تدريجياً على الدفاتر التى أشار إليها المقدسى - ونذكر على وجه الخصوص من بينهم ملاحاً من أصل

اسباني أو مغربي هو عبد العزيز بن احمد المغربي^{٧٥}، حتى إذا كانت سنة ١١٨٤م استطاع اسماعيل بن حسن بن سهل بن أبان أن يقوم بدراسات في هذا الصدد، فكتب ورسم الرهنش التي استخدمها ابن ماجد في كتابه.

من هذا يرى كيف أن ملاحى المحيط الهندي قد قاموا برحلاتهم ومعهم كتب السالك البحرية قبل أن يعرفها اخوانهم الأوربيون بعدة قرون. كما يلاحظ أيضاً أن المقدسى عندما أشار الى الخريطة البحرية، فرق بينها وبين الخرائط الفنية التي كان يعدها علماء اليابسة لتقديمها للملوك والأسراء والزعماء. وإلى جانب النصوص السابقة يمكننا أن نضيف أخرى أكثر قيمة للباحث الغربي على الأقل: يقول الرحالة ماركوبولو^{٧٦} (ت ١٣٢٤) أن جزيرة سيلان^{٧٧} ذات مساحة كبيرة، إذ يبلغ محيطها ٣٦٠٠ ميل حسبما هو مبين في خريطة العالم لملاحى هذا البحر. وإشارة ماركوبولو الى خريطة العالم لملاحى المحيط الهندي قبل عام ١٢٩٥ - ومعروف أنه وصل أوروبا في هذا العام - تدعو الى الافتراض بأن الخرائط القديمة لملاحى هذا المحيط قد تعزى الى خمسين عاماً قبل ذلك على الأقل. فمن العدل أن نقول بأن خرائط المحيط الهندي سابقة على أى خريطة أوربية معروفة الى اليوم بما في ذلك خرائط بيزا والمغرب.

وفي هذه الفترة تقريباً كانت رحلة الجنوى Buscarello de Ghizolfi الذى أرسله أرغون، Argun خان فارس عام ١٢٨٩م الى فيليب الرابع «الجميل» ملك فرنسا، مقترحاً عقد تحالف معه: وبعد رحيل الرسول المذكور، أراد أرغون أن يعرف الطريق الذى سلكه وفي أى بقعة من العالم هو، وعندئذ تناول قطب الدين الشيرازى (ت ١٣١١م)^{٧٨} خريطة وحقق رغبة الخان^{٧٩}.

ويعطينا Albuquerque فى أواخر عام ١٥١١م شاهداً على وجود تلك الخريطة

الفنية لملاحى البحار الجنوبية^{٨٠}، عندما كتب الى الملك Don Manuel قائلا ضمن حديثه: ومرفق مع هذه الخريطة رسم للمحيط الهندي والسواحل الشرقية للمحيط الاطلنطى حتى البرتغال والبرازيل.

ويحق لنا أن نتساءل، كيف يمكن لملاح جاوى أن يعلم بوجود البرازيل فى القرن السادس عشر؟ فهل المقصود هنا البرازيل الاسطورية^{٨١} أم الحقيقية التى اكتشفها البرتغاليون قبل ذلك بيضع سنين؟ من المحتمل انه استقى معلوماته فيما يختص بالبرازيل من البرتغاليين انفسهم، ولكن ليس الأمر كذلك فيما يتعلق بمعلوماته عن السواحل الشرقية للمحيط الاطلنطى، فطريق رأس الرجاء الصالح قد طرقت السفن الأوربية قبل^{٨٢} Bartolomé Diaz (١٤٨٦م) يؤيد ذلك قول ابن ماجد فى كتابه، قبل رحلة هذا الاخير:

وقيل كان فى قديم الدهر مراكب الافرنج تاتى القمر

أيضاً ويأتون لبر الزنج والهند نقلا عن ذوى الافرنج

ويتفق هذا مع نتائج بعض الابحاث الحديثة إذ يقول Bosch Gimpera^{٨٢} :

«إن الرحلات التى قام بها ملاحو قادس استمرت الى أبعد مما وصلوه فى الماضى، فحققوا من جديد الملاحة حول افريقيا فى الاتجاه العكسى الذى ذكره هيرودوت فى أيام الملك Neco. وحاول آخرون سلوكه ولكنهم فشلوا. ويبدو ان الملاحة حول افريقية صارت شيئاً عادياً، وقد كثر الحديث بعد عهد الامبراطور أوغسطس، عن المراكب القادسية المجهولة التى جابت السواحل الافريقية من الغرب الى الشرق، للاتجار مع بلاد الصومال وبلاد العرب. ولاشك أن هذه الرحلات كانت معدة ومنظمة من قبل، لتجنب الضرائب التى فرضها البطلة على البضائع الواردة من تلك البلاد».

هذا وقد وجد Eudoxo de Cizico بعد عام ١٠٢م فى جنوب رأس

Guardafui مقدمة مركب ظن أنه يمكن أن يكون مركباً قادسياً غرق في تلك المياه ولقد حاول هو أيضاً الوصول الى الهند، فأبحر من قادس حتى جنوب مراكش ثم قفل راجعاً الى قادس عاجزاً عن الاستمرار في محاولته. وقام بنفس المغامرة مرة أخرى ولكنه لم يعد منها».

هذه النصوص المتقدمة تحملنا على الظن بأن معلومات ملاحى المحيط الهندي عن السواحل الافريقية الاطلنطيقية لا ترجع فقط الى المعلومات التي أمدهم بها البرتغاليون بعد رحلة فاسكودى جاما، وانما من الممكن أن السفن الغربية في «الزمن القديم»، كما يقول ابن ماجد نخرت عباب المحيط الهندي بعد أن مرت برأس الرجاء الصالح، وزارت صوفالا في بلاد الزنج التي تقرب نسيباً من الطرف الجنوبي لافريقيا على ٢٠° من خط العرض الجنوبي.. وقد كانت السفن الشرقية من ناحية أخرى تتردد على هذا الميناء منذ القرن التاسع على الأقل، وربما كان يجرى فيه تبادل المعلومات الشرقية والغربية. وكان العرب يبحرون في المحيط الاطلنطى بكثرة، وذلك سواء لمصلحة تجارية، أو للحصول على معلومات ذات قيمة علمية. ولا ينبغي أن ننسى في هذا الصدد أن العرب، وهم يحدون حذو النظام البطليموسى، قد اتخذوا من إحدى جزر المحيط الاطلنطى مكاناً لبداية أو أصل خطوط الطول. ولتكوين جداول للابعاد الاحداثية، كانوا بحاجة على الأقل، الى معرفة المسافة التي تفصل جزيرة الأصل هذه، عن السواحل الغربية لافريقية وذلك لتحويلها بعد ذلك الى درجات تسمح لهم بزيادة خطوط الطول المختلفة. أى الجزر كانت هذه الجزيرة؟ حسب المعلومات التقليدية كانت أقصى جزر كناريا غرباً جزيرة الحديد (١٨° غرب جريبتش). ومع ذلك فهذا لا يمنع من احتمال كونها إحدى جزر الرأس الأخضر (٢٨° غرباً) أو جزر الآزور (٢٧-٢٨° غرباً) إذ أن

جداول القرن التاسع والعاشر تشير على الأقل نظرياً الى بعض جزر وأراضى جنوب مدار السرطان، وهذه المعلومات تعزى بلاشك الى بعض الرحلات البحرية على طول سواحلها. ولندع رحلة الشيخ القادسى المجهول وذلك لصعوبة تقدير أصل كلمة «عبر» التى يشير إليها عن رحلته فى الاطلنطى، فنذكر رحلة خستخاس الى جزر كناريا^{٨٥} قبل عام ٩٦٥م، ويليه رحلة الفتية المغربيين أو المغربيين نحو جزر ماديرا وكناريا والساحل الغربى لافريقيا عام ١٠٣١م. ويعطينا ابن سليم^{٨٦} الأسوانى (الذى عاش فى ٣٦٤هـ / ٩٧٥م) بعض معلومات مهمة عن قلب افريقيا فيقول:

« قال مؤرخ النوبة... ثم النيل الأبيض وهو نهر يأتى من ناحية الغرب، شديد البياض مثل اللبن، وقد سال من طريق بلاد السودان من المغاربة عن النيل الذى عندهم. وعن لونه فذكر أنه يخرج من جبال الرمل أو جبل الرمل وأنه يجتمع فى بلد السودان فى برك عظام ثم ينصب إلى ما لا يعرف، وما ليس بأبيض. فلما أنه يكتسب ذلك اللون مما يمر عليه، أو من نهر آخر ينصب فيه. هذا وعليه أجناس من جانبيه. ثم النيل الأخضر وهو نهر يأتى من القبلة مما يلي الشرق، شديد الخضرة، صافى اللون جداً، برى ما فى قعره من السمك، وطعمه مخالف لطعم النيل، يعطش الشارب منه بسرعة. ويجتمع هذان النهران الأبيض والأخضر عند مدينة متملك بلد علوة، ويبقيان على ألوانهما قريباً من مرحلة ثم يختلطان بعد ذلك وبينهما أمواج عظيمة بتلاطمهما». ويرجع الفضل إلى البكرى (ت ١٠٩٤)^{٨٦} فى معرفتنا أن نيل المغاربة هو النيجر ومن المستبعد أن يكون السنغال الذى توجد منابعه مع منابع نيل مصر فى جبال القمر حسب أقوال مؤرخين العرب المتأخرين مثل الادريسي (ت ١١٦٦) أو ليون الافريقى (ت ١٥٥٢). وهكذا نجد فى أواسط القرن العاشر معلومات قيمة عن الأراضى الواقعة

جنوب الصحراء^{٨٧}. ومن يقرأ بعناية الأوصاف الجغرافية للأراضي المجاورة لخط الاستواء يرى أمام ناظريه خريطة للمناطق الإسلامية في منتصف القرن الحادى عشر، والتي ظهر منها المرابطون. والآن يحق لنا أن نسأل عما إذا كان المرابطون لم يستخدموا مطلقاً الطريق البحرى، للانتقال من وطنهم الأصيل الى البلاد التي فتحوها في شمال الصحراء؟ نرجح أن يكون الجواب بنعم ولو أنه ليس لدينا في الوقت الحاضر من النصوص ما يؤيد هذا الظن.

ولقد وقعت أحداث مختلفة في القرن الثانى عشر، ففيه نجد حقائق ومعلومات تاريخية بحته لا تقبل النقد. فإذا تركنا جانباً المعلومات التي أمدنا بها الإدريسى^{٨٨} وقد شُرنا إليها من قبل يجدر بنا أن نشير الى رحلة بحرية قام بها رحالة غير معروف سى ابن فاطمة، تجاوز فيها الرأس الأبيض Cabo Blanco ولدينا عن هذا الرحالة لدى طاف بقسم كبير من أوروبا، انباء استبقاها لنا ابن سعيد، وأوردها لنا أبو الفداء (ت ١٢٢١) فيما بعد^{٨٩}. وفي هذه الفترة أيضاً كان لدى العرب الغربيين أخبار عن بلاد مال أوروبا مثل الدانمرك وإيسلنده^{٩٠}. وأهم من ذلك خريطة العالم المحفوظة في الأسكوريال مخطوط رقم II ١٦٣٦) وهي الآن مجهولة المؤلف وإن كان غازيرى نسبها الى ابن زيات^{٩١}. ومهما يكن من شيء فالخريطة ترجع الى ما قبل عام ١١٩٨، وتصور ما كان مرفه العرب في ذلك الحين عن المحيط الاطلنطى وهي مبسطة جداً وتمتاز بأنها تصور أول مرة خليج غينيا في ساحله الشمالى، أما الساحل الجنوبى فهو خيالى يرجع لاشك الى تحريفات الأساطير القديمة.

ويظهر أن القرن الرابع عشر قد اختتم دورة الملاحة العربية الكبرى في المحيط لأطلنطى بالرحلتين المنكوبتين اللتين قام بهما محمد المنسوب إلى Gao في طريق أمريكا.

وشرع في رحلته الثانية حوالي عام ١٣٠٧ وانتهت باختفاء أسطول حاكم منديجو Mandigo صاحب المشروع^{٩٢}. وتنسب إلى هذه الفترة الأخيرة مؤلفات محمد بن قاسم النويري (١٣٣٧ - ١٣٧٤) وهي غنية بالمعلومات عن الملاحين العرب ورحلاتهم^{٩٣}.

ولا شك أنه يرجع إلى تلك الفترة تعميم جهاز على جانب عظيم من الأهمية في تاريخ الملاحة وهو البوصلة: جهاز ضروري لتتبع الخرائط البحرية^{٩٤} على قول بعض الكتاب. وبالرغم من أن الاستعانة بالسّموت قد لا يعوز أحياناً إلى استعمال تلك الآلة على ظهر المركب، إلا أنه من المؤكد أن الصعوبات التي تتضمنها عملياته الحسابية تجعل تطبيقه بطيء التنفيذ^{٩٥}. ومن هنا نظراً للتأثير الذي اكتسبته البوصلة في تقدم الخرائط الملاحية، فإنه يستحسن أن نتكلم بعض الوقت عن فترة ظهورها.

وإذا صرفنا النظر عن الأصل السكنديناوي أو الروسي الذي ينسب بعض الكتاب إلى البوصلة^{٩٦}، ينبغي أن ننوه بأن الاشارات الأولى الخاصة باستعمالها في البحر، مستقاة من نصوص صينية أو مسيحية. أما العرب فقد جاءوا متأخرين عن ذلك نسبياً. والواقع أن جيوت دي بروفنس Guiot de Provins الذي عاش في سنة ١٢٠٥ والكسندر نيكام Alexander Neckam و جيمس دي فترى James de Vitry و فيسنت دي بوفيه Vicent de Beauvais و ألبرتو العظيم Alberto el Magno و ألفونسو الحكيم Alfonso el Sabio^{٩٨} (ت ١٢٧٤م)، عرفوا جميعاً البوصلة، وقد نسبها الثالث إلى الهند، وأشار الرابع والخامس إلى Gerardo de Cremona^{٩٩} الترجمان العظيم لمدرسة طليطلة وبذلك نسبها بطريق غير مباشر إلى مصادر عربية^{١٠٠}. أما الصينيون الذين هم أول من عرف مميزات حجر المغناطيس، فإنهم يعتقدون أن البوصلة كانت من اختراع أجنبي ثم بالتالي هندی فارسی عربی جاوی. ويخبرنا تشو-يو

Chu-yo (الذى عاش فى عام ١١٠٠م)^{١٠١} أن أول استعمال للبوصلة كان فى البحر الصينى على مركب متجه من سومطرة إلى كانتون. ونستنتج من هذا الخبر أن العرب عرفوا البوصلة فى القرن الحادى عشر ولكنهم احتفظوا بسر تركيبها الذى كان يسمح لهم بمزاولة التجارة البحرية دون مراعاة مصلحة منافسيهم. ويتوسع فرائض فى الاعتبارات حول الأسماء التى استعملها الملاحون العرب لتعيين النقط الرئيسية فى القرن الحادى عشر منتهياً إلى أن المسلمين فى أواسط ذلك القرن، استعملوا بوصلة من «اللحم» Brújula de cebo. قد يكون مصيباً فى كلامه إلا أنه من الثابت أن النصوص لم تشر إلى البوصلة^{١٠٢} حتى الثلث الأول من القرن الثالث عشر، وذلك عند ما أشار محمد الوافى فى كتابه جوامع الحكايات إلى أن رباناً قد طرّفه فى الخليج الفارسى أثناء عاصفة هوجاء، ولم ينقذه إلى معرفة الطريق إلا إبرة على شكل سمكة^{١٠٣}. ثم هناك يلى القشاقى (ت حوالى ١٢٨٢م) الذى يروى فى كتابه المسمى كنز التجار (المؤلف عام ١٢٤٠هـ/١٢٤٢م) أنه فى أثناء الرحلة التى قام بها فى شرق البحر المتوسط، لاحظ أن الملاحين يستعملون البوصلة كوجه^{١٠٤} كما كانوا يجعلون مكة فى الجنوب المغناطيس بمعنى أنه إذا اتجهت الإبرة نحو الجنوب فإنها تسمى القبلة أو الجنوب^{١٠٥}، وذلك خلافاً لمن يسافرون فى المحيط الهندى فإنهم يعطون لنفس القطب الجنوبى إسم سهيل^{١٠٦} قد تحدث ابن ماجد عن الاتجاهات Jann، واستطرد فى اعتبارات عن دائرة الرياح Rosa de los vientos ذات أربعة وعشرون اتجاهًا أو الجاوية؛ وذات الاثنين والثلاثين و العربية، وأعل من صدق هذا الاختلاف قول Chucer (ت ١٤٠٠) أن هناك أربعة وعشرين سمتاً وهى عند أهل البحر اثنان وثلاثون^{١٠٧}.

من كل هذا نرى أن استعمال البوصلة فى الملاحة كان شائعاً فى القرن الثالث عشر سواء

في المحيط الهندي أو البحر المتوسط، ولكن اصرار أهل ساليرنو Salerno على أن مخترع البوصلة شخصية Flavio de Gioia الأسطورية، قد يدعو الى الافتراض بأنه يمثل شخصية هؤلاء البحارة الأوائل الذين نشروا استعمال هذه الآلة المفيدة في العالم المسيحي في عهد الامبراطور المستعرب فردريك الثاني^{١٠٨}.

وأدى استعمال البوصلة الى تأمين سلامة الرحلات البحرية، وادخال التحسينات في تصميم الخرائط البحرية بطريقة يسهل بها حل مشكلة خط السير، فأمكن بذلك قيادة المركب في سرعة وسهولة. والمعروف اليوم أن Mercator هو الذي حل هذه المشكلة في أواسط القرن السادس عشر، ولا يهنا هنا إن كان هذا الحل قد تم بتدخل من عالمنا العظيم Alonso de Santa Cruz ولكن الذي يهنا هو معرفة: ما هي السوابق التي تقدمت هذا العمل؟ يظن Cortesao ، معتمداً على Manuel de Pimentel وآخرين، أن الخرائط المقسمة مربعات أو درجات متساوية ترجع أولاً الى هنريك الملاح (ت ١٤٦٠) Enrique el Navegante^{١٠٩}. أما الإيطاليون فيعتقدون أن ذلك التصميم يرجع الى Paolo dal Pozzo Toscanelli (ت ١٤٨٢م) العالم الفلورنسي العظيم في وصف الكون وتركيبه cosmógrafo، والذي كان لأفكاره تأثير قوى على كولون (كولومبس^{١١٠}) Colón. وإذن فانخريطة الفارسية التي ترجع الى القرن الرابع عشر، تمثل إبتكاراً عبقرياً. وسواء قد إستوحت فكرتها الأصلية من رأى Chu Ssu Pen (ازدهر في ١٣١١ - ١٣٢٠^{١١١}) أو لم تستوحها، فالذي لاشك فيه أن Hafiz - i - Abru (ت ١٤٣٠)، ومستوفى Mustawfi (ت ١٣٤٩/٥٧٥٠م) قد وضعا خرائط من هذا النوع، ويعنينا في هذا المقال بصفة خاصة خريطة ثانيهما، إذ تعد تطوراً كاملاً لذلك النوع من رسم الخرائط. وخريطته عن إيران في منتهى الصحة كما يمكن أن يقدر ذلك فيما يختص بخطوط

العرض، وإن كان يعوزها بعض الدقة، كما هو منطقي، في خطوط الطول التي يبدأ تعدادها على وجه التقريب من خط طول ٣٤° (غرب جرينتش Greenwich) الذي يعد أساساً لخطوط الطول منذ ظهرت مؤلفات ابن الحسن على (١٢٦٢^{١١٢}) وابن البناء (ت ١٣٦٣م^{١١٣}) والذي يقتضى نقل الجزر الخالدات نحو الغرب^{١١٤}.

ونقل الخريطة المسطحة المربعة الى الغرب يمكن أن يكون قد تم على يد Sanudo Marino (عاش في القرن الرابع عشر) أو ربما Ruy González de Clavijo (القرن الخامس عشر) و Nicoló da Conti وهو أحد الذين استقى عنهم P.P de Toscanelli^{١١٥} أو على يد آخر من المسافرين الكثيرين سواء كانوا تجاراً أم سفراء ممن زاروا الشرق الأدنى في عصر تيمورلنك.

المصادر والتعليقات

(١) أنظر R. Almagía: Quelques questions au sujet des cartes nautiques et des portulans d' après les recherches récentes. En AIHS, 1948 págs. 237 - 245

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٤ - ٢٤٥

(٣) أنظر على سبيل المثال المقال القيم الذي كتبه Carlo Baldi في دائرة المعارف الإيطالية، مادة: Nautiche, carte, vol. XXIV, págs. 323 a - 325 a

(٤) راجع Il compasso da Navigare, opera italiana della metà del secolo XIII, en Ann, dellá Fac. di Let. della Univ. di Cagliari 8 (1947)

(٥) أنظر La découverte de l' Afrique au moyen âge. Cartographes e explorateurs, Cairo 1924-27, vol. I pág. 37-44

(٦) راجع Gonçal de Reparaz, Catalunya a les mars. Navegants, mercaders i cartografs catalans de l' edat mitjana i del renaixement. Barcelona (1930) pág. 72-73

- (٧) راجع ما كتب عنه Sarton في *Introduction of the History of the Science* vol. II pág. 39 y I pág. 767 y 1047
- (٨) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٩ و ٤٥٧
- (٩) كون وصف سواحل اسبانيا يفوق وصف سواحل الدول الأخرى، فذا يؤيد نظرية خوليو جين Julio Guillèn حول الملاحة القديمة في البحر الكاتالوني
- (١٠) راجع Sartons en Isis 40 (1949) págs. 71-72
- (١١) A. Delatte, *Les portulans grecs*, Paris-Lieja 1947; *Les difficultés de l' édition des portulans grecs*, en *Bull. de la Classe des Lett. et des Sc. morales et politiques*, 33 (1947) págs. 445-456
- (١٢) Sarton, IHS vol. II, pags. Isis loc. cit راجع
- (١٣) Sarton IHS, vol. II, págs. 1048 راجع
- (١٤) Das katalanische Problem der alteren Kartographie, en راجع
- Hibero-amerikanisches archiv. 1940 أنظر كذلك المختصر الذي عمله Almagià عن
- هذا البحث في ESJIt (١٩٤٤) تحت عنوات: [Intorno alla più antica cartografia nautica catalana]
- (١٥) أجاب Lull في Arbore de Sciencia على السؤال القائل: كيف يعبر الملاحون البحر؟ بالعبارة التالية «ad hoc instrumentum habent chartam, compassum, acum et stellam maris»
- (١٦) Descubrimiento de la aguja náutica etc., Madrid 1789 راجع
- (١٧) Periplus: an essay on the early history of charts and sailing directions, Estocolmo 1897 راجع
- (١٨) R. Uhden, *Die antiken Grundlagen der mittelalterlichen Seekarten*, en *Imago Mundi* 1 (1935) págs. 1-19 y Almagià, *Quelques questions...* págs. 244 راجع
- (١٩) Monumenta Cartographica Africae et Aegypti نقل يوسف كمال هذا النص في مؤلفه الجزء ٣ ص ١٠٣٥
- (٢٠) Almagià *Quelques questions...* pág. 244 راجع
- (٢١) Introduction: إن أعمال هذا المؤرخ أثبتت عن الملاحة في البحار الشرقية، كثيرة متعددة: à l' astronomie nautique arabe, Paris 1928; *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs a l' Extrême Orient du VIII au XVIII siècle*, Paris vol. I 1913 y ss.; *Les poids, mesures et monnaies des mers du sud aux XVI et XVII siècles*, en JA 1920 II págs. 5-150 y 193-312

(٢٢) تهب هذه الرياح صيفاً نحو الهند، وشتاء بالعكس

(٢٣) معروضة في مقال له بعنوان: L' element Persan dans les textes nautiques arabes des XV et XVI siècles, en JA 1924 I págs. 193-257 الصفحة ٢٤٧.

(٢٤) راجع مقدمة كتاب «أخبار الصين والهند» نشره وترجمته: (Relation de la Chine et de l' Inde redigée en 851) Paris 1948 pag. XXXV ما يذكره المستشرقون بإسم المقدسي: Descriptio imperii moslemici (ed. De Goege en BGA, Leiden 1906) pag. 18

(٢٥) نفس المرجع: L' Element... pag. 227

(٢٦) راجع W. Schoff, The Periplus of the Erythrean Sea. Travel and trade in the Indian Ocean by a Merchant of the first century, Londres 1912

(٢٧) راجع Ferrand, L' élément... pag. 249-250 حيث يوجد صدى للرحلات الملاحية نحو اليمن وسيلان؛ راجع كذلك Hadi Hasan: A History of Persian navigation, Londres 1929 لمعرفة الرحلات الملاحية القديمة بالخليج الفارسي.

(٢٨) سورة ٥٥ آية ١٩، راجع كذلك المقدسي، نفس المرجع ص ١٦ وما بعدها، وانظر أيضاً: MW. 32 (1942) págs. 101-102 «Origin of the term Seven Seas»

(٢٩) راجع E. Levi-Provençal, España musulmana (vol. IV de la Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1950) pag. 223-228

(٣٠) نفس المصدر ص ٣٢٩

(٣١) أنظر A. Mez, El Renacimiento del Islam, Madrid - Granada 1936, pag. 598

(٣٢) نفس المصدر ص ٥٩٩

(٣٣) راجع A. M. Fahmy, Muslim sea-power in the Eastern Mediterranean. From the seventh to the thenth century A. D. (Studies in naval organisation), 1950

(٣٤) أنظر Millás, La Poesía Sagrada hebraicoespañola, 1940 p. 25

(٣٥) حول هذه الطرق راجع J. Vernet, El valle del Ebro como nexo entre oriente y occidente, en BRABLB 23 (1950) pag. 254.

(٣٦) راجع Sauvaget, Ajbar... p. XXXVII Vernet, op. cit. p. 264-65

(٣٧) إن الحروب الصليبية حولت هذا الطريق نحو الجنوب في أواخر القرن الحادي عشر صار الأبحار من عيذاب.

- (٢٨) منتظم، لأنه يعتمد على انتظام المواسم ولا يزيد أن تضمن هذه الكلمة المعنى الذي تقيده اليوم متى أطلقت على الرحلات البحرية . راجع Sauvaget. *Ajbar...* pág. XXXVIII
- (٣٩) ميناء فارسي كبير هدم بفعل زلزال عام ٩٧٧م، وآثاره لا تزال باقية في حطام مدينة بندر طاهري (عرض ٢٧° ٣٨' شمالاً)
- (٤٠) Buzurg ibn Shahriyar, *The book of the marvels of India*. راجع Londres 1928; trad. francesa de Carra de Vaux, Paris 1898 وقد نشر P. A. Van der Lith عدة رسائل حول هذا النص.
- (٤١) G. Ferrand, *Voyage du marchand arabe Sulayman en Inde et en Chine*, Paris 1922 y Sauvaget, op. cit.
- (٤٢) هناك عدة أنواع مختلفة من الفراسخ. راجع Sauvage *Materiaux pour servir al histoire de la numismatique et de la metrologie musulmane*, Paris 1887 pág.
- (٤٣) Sauvaget, *Ajbar...* p. 6-9
- (٤٤) L. F. A. Maury, examen de la Route que suivaient au IX s. de notre ère les Arabes et les Persans pour aller en Chine, en Bull. SG. Abril 1847 p. 203-238 ولا نعلم إذا ما كان المسلمون قد وصلوا إلى مكان أبعد من هذا شمالاً وإن كان هناك احتمال ناتج من أن بعض الجغرافيين العرب أعطوا معلومات حتى عن كوريا. راجع Kei Won Chung y F. G. Haurani *Arab geographers of Korea en IAOS* 1938 págs. 658 - 661
- (٤٥) لم يستغنى في لغة الملاحة عن كلمتي «شمال» و «جنوب» وإنما يستعاض عنها بأسماء النجوم التي تدل على المكان مثل «بنات نعش» للتعبير عن الشمال و «سهيل» للدلالة على الجنوب.
- (٤٦) راجع ما يقابل كلمة «ربان» في اللغات الأوربية في (Ferrand, *L'élément* p. 238-39)
- (٤٧) أي أننا متجهون نحو الجنوب ومقتفون سمت النجم سهيل Canope
- (٤٨) الحمام الزاجل «المقصود هنا باللائكة» راجع كتاب متر «الحضارة الإسلامية ص ٥٩٨» وإن كان Martín Cortès في Breve compendio de la sphaera... ed. 1551 fol. 4 لا يعتبرها طيوراً زاجلة إذ يقول: والذين كانوا يذهبون إلى جزيرة ترايوبانا Trapobana (كانت تسمى قديماً Antitono) كانوا يحملون معهم طيوراً حية، وفي الوقت الذي يريدونه، يدفعون بإحداها على الطيران، وفي اتجاه حركة أجنحتها يوجهون سكان المركب وأشرعته صوبه.
- (٤٩) من المحتمل أنهم كانوا في نواحي جزر الفلبين.
- (٥٠) G. Sarton, Is Buzurg's description of the phosphorescent sea c. 953 the first of its kind? en Isis 39 (1948) p. 235
- (٥١) Chan - Ju - Kua, His Work on the Chinese and arab trade in the twelfth and thirteenth centuries entitles Chu - tan - chi, trad. Mez, Op. cit. p. 606 كذلك راجع de Hirth y Rockill, S. Petersburg 1912.

- Ferrand: L' element... p. 210 (٥٣)
 Ferrand, L' element, p. 257; Sauvaget, Ajdar... p. XXXIX (٥٤)
 Sarton IHS vol. I p. 675: Yusuf Kamal, Monumenta... vol. (٥٥) أنظر
 III fols. 669-677 حيث يوجد مختصر للنص المذكور في الترجمة.
 Descriptio imperii... p. 10 y ss راجع (٥٦)
 (٥٧) راجع حاشية رقم ٢٨ من هذا البحث.
 (٥٨) يقصد السموت التي تشرق منها الشمس في الشتاء عند مدينة عدن.
 (٥٩) في طبعة De Goeje لا توجد خرائط بالمرّة، ولكن موار Miller: Mappae Arabecae
 Arabische Welt und Landerkarten, Stuttgart 1925-27 يعطينا بعض الخرائط التي
 Yusuf Kamal: Monumena vol. III كذلك: راجع
 fol. 669 - 677 قلا من مخطوطات أخرى.
 (٦٠) الطليسات رداء خاص استخرجه الفرس.
 (٦١) أو السويس.
 Sarton, IHS vol. I p. 674 راجع عنه (٦٢)
 Gabrieli en Archeion 6 راجع (٦٣) يمكن الاضافة إلى ذلك ما صنع للمعز في عام ٣٥٣-٩٦٤.
 (1925) p. 37 y Yusuf Kamal, Monumenta vol. III fol. 634 b.
 (٦٤) هذه الكلمة عند بعض كتاب العرب، كلمة فارسية معربة أصل معناها ما هو مكتوب أو كتاب ثم
 صارت تدل بعد ذلك على العكس. أي ما يكتب أو كراسة.
 الجواليقي (مخطوط بالاسكوريان رقم ١٠٤ لوحة ٣٣) معتمداً على ابن الأثير يرى يعتبر هذه الكلمة عربية وإن
 كان لا يعرف أصلها.
 Op. cit. p. 14 y 55 (٦٥)
 (٦٦) راجع عنه (Sarton, IHS vol. I. p. 674) كذلك طبعة De Goeie في BGA،
 ليدن ١٨٧ حيث يقول: وشأنه في ذلك شأن المقدسي إذ رسم الخريطة التي تظهر في الكتاب وأعطى وصفاً قيماً
 البحر الأحمر والمحيط الهندي (ص. ٢٨-٣٦) ولم يفعل كذلك عن البحر المتوسط (ص ٦٨ وما بعدها) وإنما يتحدث
 عن المارك العديدة التي نشبت فيه بين المسيحيين والمسلمين.
 J. H. Kramers, La cuestión Balkhí-Istakhrí-Ibn Hawqal راجع (٦٧)
 Legado كذلك et l' Atlas de l' Islam, en AO 10 (1931) págs. 9-30
 del Islam p. 110
 Mez. El Renacimiento... p. 600 أنظر (٦٨)
 (٦٩) عن هذا الاسم الأخير راجع Sarton, IHS vol. II págs. 39-40 ولاحظ أن كلا
 اللفظين يقوم مقام «ريانت».
 Ferrand, L' élément... p. 207; Mez, El Renacimiento... راجع (٧٠)
 p. 344 الذي يحولنا على مخطوط رقم ٢٢٩٢ في المكتبة الوطنية بباريس. راجع كذلك: R. Mookerji,
 History of the Indian shipping. ولاحظ أن الهنود لعبوا دوراً مهماً في مزاولة كتب المسالك،
 كما يلاحظ أيضاً أن الشيخ القادسي الذي ذكرناه آنفاً كان يتكلم مع الربان بالهندية.

- (٧١) أخذ هذا الاصطلاح يجعل محل كلمة دفتر، وفي أواسط القرن الثاني عشر صار استعماله عادياً. راجع Ferrand L' element... p. 210
- (٧٢) Casiri, Bibliotheka arabico - hispana Escorialensis, vol. II راجع p. 6 ms. 1633 وهو اليوم رقم ١٦٣٨ ومفقود، وانتهى نسخه في ٧٧٩-١٣٧٧ وقد أشار إليه Fernández Navarrete في تاريخه للملاحة ج ٢ ص ٣٤.
- (٧٣) Ferrand, De K'ouen-Louen et les anciennes navigations راجع interocéaniques dans les mers du Sud, en JA 1919, I, p. 486-492
- (٧٤) Ferrand, L' élément... p. 300
- (٧٥) Op. cit. p. 199 y ss
- (٧٦) Sarton, IHS vol. II p. 1057-1061 راجع ما قبل عنه في
- (٧٧) Lo ed. de Il Milione por Luiqi Foscolo Benedetto, Venecia
- (٧٨) A. Nafis, The Arab's knowledge of Ceylon en أنظر كذلك 1928 cap. 174
- (٧٩) MC 19 (1945) p. 223-241
- (٨٠) Sarton IHS vol. II p. 1017-1020 أنظر
- (٨١) Sarton, IHS vol. II p. 1049 أنظر
- (٨٢) A. Kammerer, La découverte de la Chine par les Portugais au XVI siècle et la cartographie des Portulans.
- (٨٣) Cf. W. H. Babcock' Legendary islands of the Atlantic, en Am. G. S. Research Series n° 8, New york 1922, 192 págs.; G. R. Crone, The «mythical» islands of the Atlantic Ocean: a suggestion as to their origin en CIG 1938 vol. IV págs. 164-171
- (٨٤) Cf. D 'Avezac, Notice des découvertes faites au Moyen-Age dans l'Océan Atlantique antérieurement aux grandes explorations portugaises du quizième siècle, Paris 1845.
- (٨٥) Cf. Problemas de la Historia fenicia en el extremo occidente, en Zephyrus 3 (1952) págs. 15-30; Schulten, Las islas de los Bienaventurados, en Ampurias 7-8 (1945-46) págs. 5-22.
- (٨٦) Cf. Masudi; Muruch al-dahab vol. I pág. 258-259
- (٨٧) Cf. Yusuf Kamal; Munumenta, vol. III fol 642 b.
- (٨٨) Sarton IHS, vol. I pág. ; Pons Boigues, وبشأن هذا المؤلف انظر
- (٨٩) Ensayo bio bibliográfico sobre los historiadores geógrafos y arábigo-españoles, Madrid 1898, n° 125 págs 160-164.
- (٩٠) Sarton, IHS. vol. III p. 1158 راجع وتوجد دراسة قيمة عن تطور رسم خريطة
- (٩١) Ronciere: La découverte de L' Afrique au moyen - age راجع في جنوب الصحراء في Cartographes et explorateurs, Cairo 1924-25; vol. q.

Cf. R. Dozy y M. J. de Goeje, Description de l'Afrique et (٨٨)
de l'Espagne. Texte arabe de l'Edrisi publié d'après les manuscrits
de Parés es d'Oxford, Leiden 1866, págs.

Cf. J. T. Reinaud, La géographie d'Aboulfeda, Paris 1848 (٨٩)
Cf. (٩٠)

Cf. Bibliotheca... vol. II n° 1631 pág. 4. (٩١)

٢٥٩ - ٢٣٦ ص ٣ ج el art de Labouret راجع بشأن موقع هذه الدولة الدقيق (٩٢)

Cf. Sarton, IHS vol. pág. . (٩٣)

A. Zéki Pacha, Une seconde tentative des Musulmans pour découvrir
l'Amérique en CIE 2 (1920) 57-59

Cf. H. Winter, Die Erkenntnis der magnetischen Missweisung (٩٤)
und ihr Einfluss auf die Kartographie, en CIC 1938 vol. IV págs.
55-80.

٩٥ راجع Sarton, IHS vol. II p. 1048 ويمكن حل هذه المشكلة برصد الشمس والقمر.

Cf. E. Wiedemann, art. Maghnatis en El vol. III págs. 109 (٩٦)
-111; H. Winter, Die Nautik der Wikinger und ihre Bedeutung für
die Entwicklung der europäischen Seefahrt en Hansische Geschichts-
blätter 62 (1937) págs. 173-184; A. Schuck, Der Kompass, 3 vols.
Hamburg 1911-18.

Cf. Sarton IHS vol II pág. 589. En su obra satírica, titul- راجع (٩٧)
da «Biblia» dice:

Un art font qui mentir ne peut,
Par la vertu de la manière
Une pierre laide et bruniere
Oú li fers volontiers se joint,
Puis qu'une aiguille l'ait touchie
Et en un festu l'ont fichie
En l'esve la mettent sans plus,
Et li festus la tient dessus:
Puis se torne la pointe toute
Contre l'estoile, si sans doute
Que ja pour rien ne faussera
Et mariniers nul doutera
Quand la mer est obscure et brune

Qu'on ne voit estoile ne lune
 Dont font à l'aiguille alumer
 Puis n'ont-il garde d'esgarer
 Contre l'estoile va la pointe,
 Parce, sont li marinier cointe
 De la droite voie tenir,
 C'est un ars qui ne peut fallir

Cf. Partida II titulo IX ley 28 (٩٨)

Sarton IHS, vol. II págs. 338-344. راجع بشأنه (٩٩)

Cf. A. Mieli, L'invention de la boussole, en Science 15 marzo 1937. (١٠٠)

Cf. Sarton, IHS vol. .pág. (١٠١)

مع استثناء يت شعر صعب التفسير في كتاب البيان المغرب حيث وردت كلمة «قرايط» (١٠٢)

Cf. Sarton, IHS vol. II pág. 630 y wiedemann art. cit. (١٠٣)

Cf. Ferrand' Notes d'histoire orientale, en Mell. R. Basset, (١٠٤)

I. Contribution a l'histoire de la boussole.

Cf. Sarton IHS, vol II pág. 630 y supra, nota 45. (١٠٥)

راجع ما ذكرناه تحت رقمي ٤٥ و ٤٧ من هذه التعليقات (١٠٦)

يبدو أن تقسيم دائرة السموت إلى أربع وعشرين قسماً، يرجع إلى أصل إغريقي. (١٠٧)

J. M. Martinez Nidalgo Ferán: ظهر حديثاً كتاب اسباني يعالج هذا الموضوع وهو: (١٠٨)

Nist.y Leyenda de la aguja magnética, Barcelona 1946

Cf. A. Cortesao, Cartografia e cartógrafos portugueses (١٠٩)

Lisboa 1935, vol. I pág. 50.

Cf. S. Crinó, La scoperta della Carta originale di Paolo dal (١١٠)

Pozzo Toscanelli che servi di guida a Cristoforo Colombo per il viaggio verso il Nuovo Mondo, en L,Universo 19 1941 págs. 24y26.

Sarton, IHS vol. III pág. 807. وعن هذا المؤلف أنظر (١١١)

Traite des instruments astronomiques, trad. de J. J. أنظر كتابه (١١٢)

Sédillot, Paris 1834 vol. I. págs. 315-318.

Cf. J. Vernet, Contribución al estudio de la labor astro- (١١٣)

nómica de Ibn al-Banna, Tetuán 1952 pág. 75.

Notes on the knowledge of latitudes and في Wright أشار إليه (١١٤)

longitudes in the middle ages, en Isis 5 (1923)

Cf. S. Crinó, La scoperta... pág. 8. (١١٥)

الأبنية الإسبانية الإسلامية

لأستاذ ليوبولدو توريس بلباس

تعريب الأناة علية إبراهيم العناني

تمتاز المدن الإسبانية الإسلامية بشوارعها الضيقة المتعرجة المتوتية، وأزقتها المغلقة التي بست لها في مجموعها منافذ، وميادينها القليلة الصغيرة. ومن هذا يمكننا أن نستنتج علوها من الأبنية الكبيرة الفخمة وسط هذه المنازل المتواضعة المتلاصقة تلاصقاً شديداً، التداخلة بشكل استدعى كثرة وجود المرات الضيقة والعقود الممدودة فوق الشوارع شكل ١/٢). فالعمائر الفخمة تستلزم مساحات واسعة منظمة يتخللها فضاء يظهر عظمتها. المدن الرومانية كانت الطرق الواسعة ذات التخطيطات المنظمة والميادين ومن بينها فورم Forum تسمح عن بعد بمشاهدة الأبنية العامة المستقلة الواحدة عن الأخرى أما الأبنية العامة في المدن الإسلامية في إسبانيا على اختلاف أنواعها بما في ذلك ساجد والأضرحة التي لم يتعد ارتفاعها متراً ونصف متر، فكان يراعى في بنائها الفائدة عملية فقط مما جعل مظهرها الخارجي متواضعاً. يستثنى من ذلك فقط الأبواب الحربية التي تؤدي إلى أسوار ملاصقة لها، فهذه كان لها مظهر الأبهة والغنى الزخرفي الكبير، أثرة في ذلك بالأبواب الرومانية التي ما زالت بقاياها حتى الآن في قرمونة والقصر وربة، ومتأثرة كذلك تأثراً غير مباشر بالأبواب الشرقية كأبواب القاهرة الفاطمية. وحتى «عصر النهضة» ظل الحال كذلك في هذه المدن التي كانت إسلامية من قبل التي عاش في بعضها المسيحيون قرنين ونصف قرن، ظلت أبنيتها وشوارعها دون جة إلى هدم لإقامة ميادين فسيحة حديثة مناسبة ذات واجهات جميلة. وينسب بعض الكتاب العرب إلى الخليفة عبد الرحمن الثالث تقديره التالي للعمارة: همهمُ الملوك إذا أرادوا ذكرها من بعدهم فبالسن البنيان

إن البناء إذا تعاضم قدره أضحى يدل على عظيم الشان
ولكن قصور مدينة الزهراء التي أقامها هذا الخليفة الذي كان يشغف بالبناء شغفاً
عظيماً، مسبغاً عليها أبهة وترفاً ليس لها مثيل - لم تسلم من احتجاجات باسم الشرع
كتلك التي أثارها الفقيه منذر بن سعيد البلوطي مستعيناً بآيات قرآنية ضدها - أما
الأبنية الرومانية فقد كانت تقف قوية أمام عامل الزمن الهادم، مثل ذلك أبنية قادس
التي هدمها القائد المرابطي ابن ميمون قبل منتصف القرن الثاني عشر الميلادي معانياً
في ذلك صعوبة لا يستهان بها، متأثراً بما قاله بعض المازحين من سكان قادس: من
أن هذه الأبنية كانت مقامة على كنوز ضخمة ومليئة من الداخل بالتبر وقناطر
ماردة والمنكب أمثلة أخرى للأبنية الرومانية الكبيرة التي ترتفع شاهقة فوق منازل
إسبانيا الإسلامية .

وبالرغم من أن الاسبان المسلمين كانوا يعجبون بهذه الأبنية الرومانية إلا أنهم لم
يحاولوا تقليدها. وقد تكلم ابن خلدون الفيلسوف الإسلامي والمؤرخ الكبير (القرن
الرابع عشر الميلادي) عن ضعف الأبنية العربية الذي أرجعه إلى حضارة العرب البدائية
غير المستقرة، وعدم اهتمامهم بإعلاء الفنون^(١)، وإلى أن الأبنية الخالدة كانت تعتبر
عندهم كفراً، فأنخلود من صفات الله تعالى وحده، وإقامة أبنية بغرض بقائها بقاءاً أبدياً
يعتبر كفراً بالله، فيجب ألا تتحدى قوة الزمن الهادمة، وخاصة لكل ما هو إنساني.

وسرعة زوال قصور الزهراء التي لم يتعد وجودها أكثر من العمر المتوسط
للإنسان أظهرت الفناء الذي يلحق بكل بناء معماري حتى ولو بلغ أعظم مبلغ في قوته
وغنى مواده كما بلغت مدينة الزهراء. فقد زالت مع أصحابها هي وغيرها من مساكن أمراء
قرطبة الأمويين، ماحية بذلك كل آثارهم وبقيت أراضيها مثقلة بخرائبها وأطلالها تعصف

ibn Jaldūn «Prolégomènes historiques», trad. Slane, II (Paris, (١)
1865) pp. 274-276.

بها سحب التراب حيثما يهب الريح وتتدفق عليها السيول حيثما تمطر السماء كما قال ابن عذارى فى «البيان» الذى انتهى من كتابته فى السنوات الاولى من القرن الرابع عشر الميلادى. وعدم الرغبة فى إقامة أبنية ضخمة ليس معناه عدم الرغبة فى الجمال والفن، بل قد يسير ذلك جنباً إلى جنب مع جمال قد يكون طبيعياً وأكثر تواضعاً وأقل ظهوراً، ولكنه ليس بأقل من الجمال الرومانى. فإلى اليوم بالرغم من زوال كل الأبنية تقريباً التى كانت تتألف منها المدن الإسلامية فى الأندلس؛ يمكننا أن نلمس هذا الجمال حينما نسير فى إحدى هذه المدن. فهناك فى نهاية الأزقة ذات الجدران الناصعة البياض التى تطل من وقت لآخر، وحيث لا يكاد يقطعها سوى فجوات قليلة صغيرة، هناك يرتفع برج أجراس لكنيسة من الكنائس تعلوه دائماً زخرفة معقدة Barroque، فلنتصور فى مكان هذا البرج مثذنة مسجد من المساجد بشكلها الذى يمتاز عن البرج بزخارفه الهندسية الخالية من التعقيد والتركيب، لنتصورها بزخرفة بسيطة مرسومة بألوان زاهية يكملها فى بعض الأحيان خرف لامع يتلألأ تحت أشعة الشمس، وإذا كانت ترتفع فوق الحوائط اللبنية والسقوف القشية للأزقة بعض أغصان الأشجار فهناك يجتمع لون الطلاء الأبيض ولون الأشجار الأخضر القاتم وألوان الزخارف المتعددة وكانت كلها تنتمى إلى مثذنة منذ قرون ولكنها أصبحت اليوم من نصيب برج، وكلها عناصر متواضعة موضوعة بغير نظام ولكنها تكون وحدة جمالية منسجمة كل الانسجام لا نشعر إزاءها بحنين إلى وحدات جمالية ضخمة أو أبنية حجرية كبيرة.

المساجد

وإذا غضضنا النظر عن الأبنية الحربية، الأسوار والابواب والقصبات، فإن المسجد الجامع يعتبر من أهم الأبنية الإسلامية، وكان حجمه بحسب عدد سكان المنطقة ذلك لأن المسلمين جميعاً كان عليهم تأدية صلاة الجمعة.

والمسجد الجامع كان مركزاً للحياة الدينية والسياسية والاجتماعية إلى جانب مهمته الأساسية وهي أداء الصلاة، فقد كانت تعقد فيه الاجتماعات العامة الكبيرة، وينظر في القضايا وتعطى الدروس وتبارك الأعلام قبل الذهاب إلى الحرب، ومن فوق منبره كانت تقرأ النشرات الرسمية والخطابات التي تتضمن أخباراً هامة كالانتصارات الحربية.

وتختلف الكنائس المسيحية عن المساجد في أن الأولى تتكون من وحدة معمارية مقفلة ذات محاور ثابتة، أما الثانية فهي تتكون من أروقة متوازية، ولهذا كان من اليسير توسيع المسجد بإضافة أروقة أخرى إليه، ولم يكن من الضروري أن يوجد الحراب في منتصف حائط القبلة، ومن هنا نجد أن زيادة عدد سكان مدينة قرطبة - منذ أواخر القرن الثامن حتى السنوات الأخيرة من القرن العاشر الميلادي، أى في ظرف مائتي سنة - استلزمت التوسيعات الثلاثة المتعاقبة التي أدخلت على جامعها الأكبر. أما مسجد سرقسطة، الذي بنته شخصية جليلة وافدة من المشرق قبل (٧١٨/٧١٩ - ٧١٩م)، فكان من الضروري توسيعه بعد ذلك بقرن في (٨٢٤٢/٨٤٦م) كما يذكر لنا كاتب مسلم وذلك بهدم حائط القبلة ونقل الحراب على عجالات إلى الجهة الجنوبية.

ومن المحتمل أن المساجد الأندلسية الأولى التي أقيمت أثناء الفتح أو بعده بقليل كانت أبنية قائمة بالفعل عدلت بحسب الغرض الديني الجديد. وقد ظلت الكنيسة الكبرى بقرطبة كاثليتها كنيسة سان جوان في العاصمة السورية مقسمة بين المسيحيين والمسلمين وذلك بحسب رواية يشك في صحتها لأنها ليست إلا تكراراً لرواية أخرى تتحدث عن دمشق غير مستندة إلى دليل.

ومن المساجد الأولى التي وصلت إلينا أخبارها مسجد روينه وهو مقام بجوار كنيسة مقامة لسانتا روفينا فينا يظهر، وفي مكان يطل على الريف الإشبيلي. وفي هذا المسجد قتل عبد العزيز بن موسى (٨٩٧/٧١٦م) بأمر من الخليفة سليمان. ومن هذه

المسجد القديمة أيضاً مسجد سرقسطة الأكبر الذى شيده التابعى حنش بن عبد الله الصنعاني الذى توفى (١٠٠هـ/٧١٨-٧١٩م) ودفن مع أصحابه قبالة المحراب.

وقد شيّد التابعى حنش كذلك مسجد مدينة إلبيرة الذى لم يكمل نظراً لقلة عدد المسلمين الذين كانت تضمهم المدينة حينئذ حتى كانت (٢٨٠هـ/٨٦٤م) أى بعد ذلك بقرن ونصف حين تم بناؤه فى عصر محمد.

وفى قصبة مالقة شيّد الفقيه المحدث الشافعى معاوية بن صالح الحمصى مسجداً. وقد عينه عبد الرحمن الأول قاضياً وتوفى بالأندلس (١٥٨هـ/٧٧٤-٧٧٥م)^(١).

وفى (١٦٩-١٧٠هـ/٧٨٥-٧٨٦م) شيّد نفس الخليفة جامع قرطبة الأول أى البناء الذى رسع توسيعات هائلة فى مدى القرنين التاليين.

ويتحدث المؤرخون المسلمون عن الأمير عبد الرحمن الثانى (٢٠٦هـ/٨٢٢م-٢٣٨هـ/٨٥٢م) بنشاطه الذى لم يكن له مثيل فى بناء المساجد. ففضلاً عن توسيعه مسجد قرطبة الأكبر إنه أمر ببناء مسجد اشيليلة الأكبر (٢١٤هـ/٨٢٩م)، وقد بقى الجزء الأسفل من مئذنته، كذلك مسجد جيان (٢١٨هـ/٨٣٣م)، ومسجد قلانة، وأقام فى السنوات الأخيرة من قرن التاسع مسجد البجانة ومسجد لاردة (٢٨٨هـ/٩٠١م) ومسجد طرطوشة (٣٤٥هـ/٩٥٥م). وقد أمر عبد الرحمن الثالث (٣٩٤هـ/٩٦٠م) بإصلاح مسجد طركونة وتجميله^(٢). وفضلاً عن المسجد الأكبر الذى هو الآن كتدرايسية فقد كان بالمدن الهامة ما وجد

Lévi Provençal, La Péninsule Ibérique au moyen âge, pp. 29, (١)
97 y 178 del texto árabe y 37, 119 y 214 de la trad

E. Lévi Provençal, Inscriptions arabes d'Espagne (Leiden, (٢)
Paris 1931), pp. 85-86 y La Péninsule Ibérique au moyen âge, pp
39, 70, 71, 124, 162 y 168 del texto árabe y 48, 88, 124, 151, 192
y 202 de la trad. ; Bayān, p. 93 del texto árabe y 148 de la trad
francesa de Fagnar

أخرى صغيرة متواضعة في الأحياء، وعدد لا يحصى من المصليات التي كان كثير منها في منازل خاصة. ومن هنا يمكننا تفسير العدد الضخم الذي يذكره الكتاب المسلمون حينما يدخلون في المجموع حتى أقل المصليات حجاً.

فيذكر البكري أنه كان بقرطبة ٤٩١ مسجداً^(١) ويزيدها البيان إلى ٣٠٠٠ مسجد^(٢) وفي بداية القرن الخامس عشر يقول كاتب إسلامي أنه كان في سبته ألف مسجد بما في ذلك مدرستان. ونجد في المساجد الأسبانية التي وصلت إلينا أخبارها أن صفوف العقود التي تفصل بين الأروقة تقام عمودية على حائط القبلة حيث يوجد المحراب. وهذا وضع من النادر أن نجده في المساجد الشرقية حيث المألوف أن تكون صفوف العقود متوازية مع الحائط المذكور يستثنى من ذلك فقط المسجد الأقصى بالقدس وقد شيده الوليد في السنوات الأولى من القرن الثامن الميلادي. ومسجد طار خان بدمغان في جنوب بحر قزوين وقد شيده فيما بين سنتي (٧٥٠-٧٨٦م) والمساجد العباسية في سامرا ومسجد أبي داف في القرن التاسع الميلادي. ففي كل هذه توجد الأروقة في نفس الوضع الذي هي عليه في مسجد قرطبة وغيره من المساجد الأسبانية.

وكان عدد الأروقة في المسجد الأكبر يتوقف على مساحته وهذه تتوقف على عدد سكان المدينة فمسجد قرطبة كان به ١١ رواقاً في نهاية القرن الثامن وقد ارتفعت الإضافة الأخيرة التي أدخلت عليه في السنوات الأخيرة من القرن العاشر بهذا العدد إلى ١٩ رواقاً ومسجد إشبيلية الذي بناه الموحدون في نهاية القرن الثاني عشر كان به ١٧ رواقاً وقد أقيم في مكان مسجد سابق كان به ١١ رواقاً في القرن التاسع ولم يكن يتسع للمصلين. ومسجد غرناطة الأكبر كان به ١١ رواقاً أيضاً وقد شيده بنو زيري. أما مسجد البيازين في نفس المدينة فكان به ٩ أروقة وكان لمساجد قرمونة والمرية بعد توسيع مسجد الأخيرة ٧ أروقة ومساجد قللسانة والبجانة ٦ أروقة وهو عدد زوجي غريب. وخمسة أروقة

(١) Lévi Provençal, La Péninsule Ibérique au moyen âge, p. 157 del texto árabe y 189 de la trad.

Bayān, p. 247 del texto árabe y 383 de la trad. (٢)

لساجد الجزيرة الخضراء وأستجة وجيان ومالقة وطرطوشة وقصبة بطليوس والمنستير ومدينة الزهراء وكلها مدن متوسطة الأهمية. وللساجد قبرة وشوذر ثلاثة أروقة. وقد قيل أن مسجد سبته كان له ٢٢ رواقاً ولكننا لا نعرف ما إذا كانت هذه الأروقة في مسجد سبته تتبع التقليد الأسباني أم كانت متوازية مع حائط القبلة كما هو الحال في مساجد أخرى بالمغرب الأقصى وفي معظم المساجد الشرقية^(١). وفي نهاية القرن التاسع أقيم في البجانة مسجد كبير ذو قبة نصف كروية يحملها ١١ عقد ترتكز على أعمدة^(٢) ولم تستعمل القباب الأربعة حتى النصف الثاني من القرن العاشر في عصر الحكم الثاني. والقباب الأربعة هذه هي إحدى التجديدات الجميلة الفخمة التي ابتدعها هذا الخليفة حينما وسع الجامع القرطبي.

وقد أدخل المرابطون في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي تجديدات هامة في المساجد الأسبانية وهو استخدام اكتاف من الطوب الأحمر لتركز عليها العقود بدلاً من الأعمدة الحجرية أو الرخامية التي كانت تستخدم حتى ذلك الوقت. وبازدياد القوة ارتكز عليها لم يكن هناك خوف من أن يميل البناء. وقد حلت هذه المشكلة بطريقة مبتكرة ذكية في جامع قرطبة وذلك باستخدام العقود المزدوجة المركبة الواحد فوق الآخر، ولو أن ذلك أفقده رشاقة ومنظراً. ثم جاء عصر بني نصر وقد اشتهر الفنانيون بكثرة استخدامهم للرخام فعادوا إلى تشييد مصليات ترتكز عقودها على أعمدة كما هو الحال في مسجد البيازين والجرناء.

ومن المميزات التي انفردت بها صحن المساجد الأندلسية تجميل عمارتها بالجنار وحداثق الفاكهة. اما في صحن المساجد الشرقية فقد نشاهد أحياناً شجرتين أو ثلاثة

(١) Elie Lambert, Les mosquées de type andalou en Espagne et en Afrique du Nord (Al Andalus, XIV 1949 pp. 273-289)
(٢) Lévi Provençal, La Péninsule Ibérique au moyen âge, p. 38 del texto árabe y 48 de la trad.

منفصلة تحفها بعض الزروع ولكننا لا نجد تلك الحقائق الفنية التي امتازت بها المساجد
الاسبانية.

ويرجع هذا التقليد الاسباني الى أواخر القرن الثامن وبداية التسام الميلادي حينما
كان مصلي المسجد الأكبر القرطبي وصحنه أصغر كثيراً مما صار عليه بعد إدخال
التوسيعات المتتالية التي وصلت إلينا، ذلك أن إمام هذا المسجد الفقيه صمصمة بن سلام
الشامي أمر بزراعة أشجار في صحنه^(١).

وقد ذكر العمري الكاتب المصري في القرن الرابع عشر الميلادي أن صحن المسجد
الأكبر يالقة كانت به أشجار برتقال ونخيل، وبعد ذلك بسنوات قليلة أثنى ابن بطوطة على
جمال هذا المسجد وعلو أشجاره^(٢).

ويقول منتزر Münzer في أواخر ١٤٩٤م في وصفه لصحون مساجد مختلفة حولت
في ذلك الحين الى كنائس مسيحية: إن مسجد المرية كانت له حديقة كبيرة مربعة
الشكل بها أشجار ليمون وأنواع أخرى من الأشجار، وأرضيتها مرصوفة بقطع رخامية
وفي وسطها نافورة. وكان في وسط صحن جامع وادي آش حديقة جميلة ونافورة للوضوء،
وكان في صحن مسجد البيازين الأكبر حديقة بديعة بها أشجار ليمون^(٣).

ومآذن المساجد الاندلسية كانت أبراجاً بسيطة، تخطيطها مربع، وتقل في حجمها
عن أبراج الكنائس الشهيرة. وكانت المئذنة تتألف من طابقين، الاسفل ينتهي في
أعلاه بشرفة والأعلى أصغر حجماً وأقل ارتفاعاً من الأول ويتوجه كذلك سور محيط

(١) España Musulmana, por Lévi Provençal, trad. García Gómez p. 98

(٢) Ibn Fadl Allāh al - 'Umari: Masālik el Abṣār fī Mamālik el

Amṣār, I, L'Afrique moins L'Egypte, trad. Gandefroy-Demombynes

(Paris, 1927) p. 241; Voyage d'Ibn Batoutah, ed. Defreméry y Sam-

ginnetti, IV (Paris, 1858), p. 367.

Münzer, Viaje por España y Portugal, pp. 30, 34, 40. (٣)

بالمئذنة مزخرف أعلاه بكرات معدنية مختلفة، ويستقل المسجد عن المئذنة دائماً ويفصل الصحن بينهما^(١).

وكان المؤذنون ينادون للصلاة خمس مرات يومياً من أعلى المآذن العديدة المنتشرة على سواحل المحيط الأطلسي، أى السواحل البرتغالية اليوم، وسواحل المحيط الهادى، مخترقة شمال إفريقية إلى السهول الأسيوية.

ولا زالت بعض المآذن باقية فى اسبانيا بفضل تحويلها إلى أبراج أجراس كنائسية وذلك بهدم الحجرة الصغيرة التى تعلو الشرفة وإضافة جزء أعلى للأجراس. وقد لحق الكثير من هذه المآذن تعديلات غيرت من أشكالها كلية وجعلتها تظهر بمظهر أبراج عادية حديثة نسبياً. ولذا يمكننا أن نقول إن المئذنة الوحيدة التى احتفظت على الدوام بطابعها الإسلامى فى الأراضى الإسبانية بفضل شكلها وارتفاعها العظيم اللذين أكسبها شهرة عالمية هى مئذنة المسجد الأكبر الموحدى بإشبيلية والتى سميت بـ الخيرالدا منذ القرن السادس عشر الميلادى. والمئذنة الأندلسية الأخرى التى تنافس الخيرالدا فى ضخمتها هى مئذنة المسجد الأكبر القرطبي، وقد بناها عبد الرحمن الثالث فى (٩٥١/٨٣٤م) وظلت منذ القرن السابع عشر الميلادى مخفية داخل برج شبه كلاسيكى حتى قام رجال الآثار بحفريات كثيرة فى السنوات الأخيرة واستطاعوا إثبات أن الجزء الأسفل من البرج الإسلامى لا يزال موجوداً بأكمله داخل البرج الحجري الخارجى.

والمآذن الثلاثة الأخرى التى بقيت فى قرطبة: وهى أصغر حجماً من السابقتين؛ حولت إلى أبراج أجراس لكنائس: سان خوان وسانتا كلارا وسانتياجو، والآخرى من القرن العاشر أو أوائل الحادى عشر الميلادى ونظراً لأن جدرانها كانت مغطاة من الخارج فلم يكتشف أنها مآذن إلا حديثاً.

Alminares hispano musulmanes, por Leopoldo Torres Balbás. (١)
(Cuadernos de Arte, Facultad de letras de Granada, IV-VI, 1939-
1941 pp. 59-90.)

وقد حدث نفس الشيء للمئذنة الغرناطية التي صارت برج أجراس لكنيسة سان خوسيه بعد استيلاء الملكين الكاثوليكين على المدينة بقليل ١٤٩٢م، وقد أزلت بنفسى منذ اثنين وعشرين عاماً الفطاء الذى كان يغطى جدرانها الحجرية والذى كان يخفى عمارتها الموحدية ولذا تمكنت بعد مرور قرون عديدة من أن تسترجع طابعها الأول مذكرة بتلك المهود البعيدة حينما كان ينادى اسم الله من شرفاتها^(١) شأنها شأن أختها بقرطبة مثنتى سان خوان وسانتا كلارا.

وأقدم من المآذن المذكورة آنفاً المئذنة التي حولت إلى برج أجراس لكنيسة السلفادور بإشبيلية وقد بنيت هذه الكنيسة في القرن الثامن عشر مكان المسجد الأكبر الإشبيلي الذي بنى قبل المسجد الأكبر الموحدى أى في القرن ١٢م. وقد شيد عبد الرحمن الثانى هذه المئذنة (٨٢٩-٨٣٠م) وتعتبر أقدم المآذن الباقية في إسبانيا^(٢) ذلك لان مئذنة سان خوسيه بقرطبة بنيت تقريباً في نفس الوقت الذي بنيت فيه مئذنتا سان خوان وسانتا كلارا بقرطبة.

وزيادة على مئذنة الخير الدا الضخمة هناك مئذنة أخرى ليست الا تقليداً لها وهي مبنية بالطوب الأحمر ولها مظهر أكثر تواضعاً لطابعها الريفى وهي ملحقة بمسجد حول إلى صومعة في مكان خال من السكان يقع في منطقة شرق إشبيلية بالقرب من بلوليو في الميناثيوب^(٣).

(١) El Alminar de la Iglesia de San José y las primeras construcciones de los Ziries granadinos, por Leopoldo Torres Balbás (Al-Andalus, V, 1940 pp. 427-446).

(٢) La primitiva mezquita mayor de Sevilla, por L. T. B. (Al Andalus (v) XI, 1946, pp. 425-439)

(٣) Dos obras de arquitectura almohade. La mezquita de Cuatro-habitan y el castillo de Alcalá de Guadaira, por L. T. B. (Al Andalus VI, 1941 pp. 205-208).

وقد بقيت في إشبيلية من القرن الثالث عشر الميلادي أي عصر الانتقال من الموحدين إلى بني نصر بغرناطة، مئذنة حولت إلى برج أجراس لكنيسة سان خوان دي لوس ريس ويصعد إليها بواسطة انحدار بسيط كما هو الحال في الخيرالدا (شكل ٣). ومن العصر الغرناطي بقيت مئذنتان وبقيتا مآذن أخرى ومن المحتمل أنها بنيت كلها في القرن الرابع عشر الميلادي. وقد حولت إحدى هاتين المئذنتين إلى برج أجراس لكنيسة سان سباستيان دي رنده وقد اندثرت هذه الكنيسة. والأخرى تلحق بالكنيسة الأبرشية في الأرض وهي بلدة صغيرة في شرقية مالقة، ويرجع اكتشاف هذه المئذنة إلى دون خوان تيمبوري (شكل ٤).

وفي عصر الخلافة في القرن العاشر وهو أزهي عصور إسبانيا المسلمة، وكذلك في القرون السابقة عليه، كانت نغمات الأجراس الكنيسية تختلط بأصوات المؤذنين، ولو أنه من المحتمل أن ذلك كان ينقطع في بعض الفترات.

ويذكر ابن خاقان أن ابن شهيد في بداية القرن الحادي عشر الميلادي أمضى ليلة من الليالي في إحدى كنائس قرطبة المفروشة بأغصان الريحان بينما كانت نغمات الأجراس الكنيسية تشف أسماعه؛ وبعض الشعراء ومن بينهم ابن حزم يشير في أشعاره إلى هذا الصوت المعدني: أتيتني وهلال الجو مطلع قيل قرع النصاري للنواقيس^(١)

وقد ظلت أصوات المؤذنين ترجع من أعلى المآذن العربية في كثير من المدن المسيحية بإسبانيا مختلطة بأصوات الأجراس الكنيسية وذلك حتى القرن السادس عشر الميلادي. وفي خلال القرون الأربعة الماضية استمرت هذه الانغام مختلطة في الأراضي المغربية التي تأثرت بالحضارة الأندلسية تأثراً شديداً. وبذا استمر التقليد الذي عرفت به إسبانيا في العصور الوسطى والذي من أجله ضربت المثل الأعلى في التسامح الديني والتساهل في معاشة العرب والمسيحيين.

El Collar de la Paloma, trad. García Gómez p. 266. (١)

الحمامات

كان للحمام أهمية كبرى في الحياة الاجتماعية بإسبانيا الإسلامية فقد كانت عادة الاستحمام متأصلة في نفوس الأندلسيين وغيرهم من سكان البلاد الإسلامية أجمعين. وتقرأ في «ألف ليلة وليلة» أن الحمام هو الجنة الدنيوية واللحظات التي تقضيها فيه هي سعادة الحياة الإنسانية^(١) ويشير ابن خلدون مؤرخ البربر الكبير الى ما يحدثه الحمام من شعور للذيد بالانتعاش البدني والروحي. فحيثما يستنشق المستحم بخار الحمام الساخن يشعر بنشوة يظهرها في غناء مرح، ويقول كذلك أن هناك لحظتين تمدان الشعراء بالإلهام: الأولى حينما يجدون أنفسهم في حمام، والأخرى حينما يستيقظون من النوم والمعدة خاليه والأفكار نشطة^(٢). ولكن الى جانب الشعور بالصحة الذي يحدثه بخار الحمام وما يتبعه من اجراءات، فإن الحمام كان يعتبر مركزاً لعقد المجتمعات المرحية كما هو الحال في حمامات قادس في القرن السادس عشر الميلادي على حسب رواية ليون الافريقي فقد كان الرجال والنساء يجتمعون للاكل والغناء واللعب. وكان ذلك فرصة من الفرص القليلة التي تسنح للنساء المحتجبات في منازلهن لكي يغيرن الجو ويتمتعن بحرية نسبية.

وكثيراً ما كان يشير الشعراء الإسبانويون المسلمون في أشعارهم الى الحمام، فلاعنى التطلي يذكر أن الحمام يضم ماء وناراً تماماً كالقلب الإنساني بأفراحه. وأتراحه، ويمتدح شاعر آخر الفائدة الصحية التي يحدثها الحمام، ولكنه يأخذ عليه المساواة الاجتماعية والإنسانية بداخله، إذ يجتمع فيه السيد والخدام، والعالم والجاهل، متناسين السلوك الطيب في بعض الأحيان.

(١) Le livre des milles et une nuit, trad. del M.Z.C. Mardrus VI (Paris, s. a.)

Prolégomènes historiques, I (Paris 1862) p. 175; III (Paris 1868) p. 378.

وإلى جانب كل ما سبق فالحمام له غرضه الدينى كما هو الحال فى جميع مرافق الحياة الإسلامية، فلكى يقف المسلم بين يدى ربه مستحقاً عطفه يجب عليه أن يطهر جسمه تطهيراً تاماً وهذا هو السبب الذى من أجله يغسل المسلمون جثث موتاهم بعناية كبيرة قبل دفنها. وفى المدن الأندلسية الأهلة بالسكان كان عدد الحمامات كبيراً. فكان فى كل حى حمام على الأقل إن لم يكن أكثر من ذلك فى بعض الأحياء، وكذلك كان الحال فى الأماكن قليلة السكان. أما المنازل المهمة والقصور، فكانت لها حمامات خاصة على طراز الحمامات العامة ولو أنها أصغر منها بوجه عام.

ويذكر الكتاب المسلمون أنه كان فى قرطبة ثلاثمائة حمام، وستائة فى عصر المنصور ويذكر ابن عذارى أنه كان للنساء خاصة ثلاثمائة حمام عام. ويذكر القاسم السبتي أنه كان بسبته فى بداية القرن الخامس عشر اثنان وعشرون حمام. هذا خلاف عشر حمامات فى قصبتها، وعذا الحمامات الخاصة الأخرى. فالقاسم نفسه كان بمنزله حمامان. ولا زالت بقايا كثيرة من الحمامات بإسبانيا وإن كان الكثير منها مخرباً بعد أن زالت زخارفه الداخلية، ولذا ليس من السهل تكوين فكرة عن الحمامات فى إسبانيا فى العصور الوسطى.

وتختلف الحمامات الإسلامية عن الحمامات الرومانية فى أن الأخيرة أكثر عظمة وأكبر حجماً وأعظم ترفاً، وإن كانت الأولى مشتقة من الثانية إلا أن أشكال الحمامات الرومانية التى أثرت فى المسلمين مباشرة أو عن طريق الحمامات البيزنطية أو السورية فى القرون الأولى للميلاد كانت أبسط، ذلك أنها أنشئت لأناس ليست لهم أهمية اجتماعية. ويظهر التأثير الرومانى فى عادة إنشاء الحمامات وطريقة بنائها فى كلمة *furnaci* وهى كلمة لاتينية محضة أطلقها العرب على القدر المستخدم لتسخين الماء وأحياناً أخرى كان العرب يستعملون كلمة قدر.

وقد كانت الحمامات الرومانية ذات جدران غليظة وارتفاع بسيط، تغطي أجزاءها الأساسية أقباء ظاهرة من الخارج فتضفي عليها شكلاً خاصاً، ولما كان العرب يراعون الفائدة العملية في جميع أبنيتهم فإنهم استخدموا هذه الأقباء فقط حيث كانت درجة الحرارة المطلوبة شديدة، ذلك لأن السقف الخشبي في هذه الحالة يكون معرضاً للتلف السريع بواسطة البخار، فضلاً عن أنه يحمل جزءاً كبيراً من الحرارة يتسرب إلى الخارج. ويتألف الحمام من مدخل ثم ثلاث أو أربع حجرات أساسية منطاة دائماً بأقباء وكلها لفرض الاستحمام ويكملها في نهاية الجهة المقابلة حجرات الوقود وخلافها حيث لا يدخل المستحم. وقد زالت معظم هذه الحجرات لضعف بنائها، ويدخل إلى الحمام بباب منخفض يؤدي إلى سطوان أو ممر صغير منعرج، وإلى ذلك في كثير من الحمامات صحن صغير منطى أو مكشوف يلحق به مرحاض.

وإلى السطوان حجرة ضيقة طويلة منطاة بقبو نصف دائري، وفي نهايتها «دخلتان» تنفصل كل منهما في العادة عن بقية أجزاء الحجرة بواسطة عقدين يحملها عمودان لاصقان بالجدران، وآخر أوسط قائم بذاته، وتسمى هذه الحجرة «البيت البارد»، وفيها كان يخلع المستحمون ملابسهم. وفي بعض الحمامات المترفة كان يسبق الحجرة الباردة أخرى لخلع الملابس والاستحمام. أما في الشتاء فكان المستحم يخلع ملابسه في الحجرة الوسطى الدافئة لقرّبها من القدر الساخن.

وإلى «البيت البارد» قاعة وسطى أعظم حجماً وأهمية في وسطها فضاء مربع منطى بقبة، وعمراتها منطاة بأقباء تحملها أعمدة تحف بجوانب الصالة كلها أو في جانبيين أو ثلاثة منها، وتسمى «البيت الوسطاني»، وأخيراً نصل إلى البيت الساخن وهو حجرة ضيقة طويلة كالاولى منطاة في نهاياتها بالخنايا المعروفة، وفي الحائط الذي يقع في صدر الحجرة قدر كبير من النحاس الأحمر، تخرج منه أنابيب رصاصية حاملة الماء الساخن إلى أحواض مصنوعة من الرخام أو الحجر أو الطوب الأحمر وتسمى صهاريج، وهي موضوعة

في «دخلات» الحجرات الساخنة وتخفى في بعض الاحيان تحت تجاويف تفتح في الحوائط (شكل ٥). وهناك أنابيب أخرى للداء البارد. وفي الابنية المتواضعة حيث لا توجد مياه جارية كانت تحمل من أماكن أخرى وتحمل الزلج والجرار محل الاحواض.. والطريقة الوحيدة لاضاءة كل هذه الحجرات المغطاة بالاقباء كانت بواسطة فتحات أو كوات في السقف ذات شكل نجمي تتخلل الاقبية وتسمى «مضاوى» وتقل بزجاج ملون. وترصف الحجرتان الاخيرتان - الساخنة والدافئة - بقطع الرخام اذا كان الحمام مترفاً وهذه الارضية تتركز على أكتاف من الطوب الاحمر تاركة تحتها فضاء يبلغ ارتفاعه من نصف متر الى متر ونصف وهذا الفضاء يقابل ما يسمى Hipocausto في الحمامات الرومانية.

والمكان المستخدم في تسخين المياه يوجد تحت القدر ويتسرب الدخان والهواء الساخن من أرضيات الجزئين المجاورين، ثم يخرج من مداخل مملصة بالجدران. وهناك حجرة ملاصقة للقدر مخصصة للوقوف وغيرها مما يلزم في مثل هذا، وتسمى «أفنية»، ولها مدخلها المستقل وليس بينها وبين سائر الحجرات الآنف الذكر أى اتصال.

وتتدرج درجة الحرارة في الحجرات المغطاة بالاقباء. فالأولى لا تسخن ولكن نظراً لغلظ جدرانها ولا سيما حينما تكون مغطاة بقبو فإنه يترتب على ذلك أن تكون أدفاً شتاءً وأبرد صيفاً من الخارج، كذلك يساعد على تسخينها بعض الشيء ملاصقتها للحجرة الوسطى حيث درجة الحرارة أكثر ارتفاعاً لمرور الهواء الساخن تحت أرضيتها. ودرجة الحرارة في الحجرة الاخيرة أعظم من سابقتها نظراً لقربها من المكان الذي يسخن فيه الماء ثم لقربها من القدر الساخن ولتحول الماء إلى بخار حين ملامسته للارضية الرخامية. ولكيلا تتسرب برودة الى الداخل كانت أبواب كل هذه الحجرات تقفل.

وكانت الحمامات المترفة في المدن الهامة تجمل بتغطية أسافل جدرانها بالخزف وزخرفة حيطانها بالرسوم، وإدخال صنابير معدنية ونافورات. بتماثيل حيوانية، وأحياناً كانت تستخدم بعض التماثيل الرومانية في تجميل هذه الحمامات، وأحد هذه التماثيل من الرخام

عثر عليه العرب في خرائب طالقَة Italica ونقلوه في القرن الحادى عشر الميلادى الى أحد حمامات اشبيلية المسمى بحمام الشطارة، وهذا التمثال يمثل امرأة بالحجم الطبيعى ذات جمال خارق، ويجلس فى حجرها طفل ممسكا بئديها، ويصعد إلى قدميها ثعبان يريد أن يلدغ الطفل، وتنظر المرأة الى الطفل والثعبان معا نظرة معبرة عن حنان يمتزج بالذعر، ولما كان الاشبيليون يشتهون الجمال المجسم فإنهم نظروا إلى هذا التمثال على أنه يكشف عن عالم مجهول. ويحكى كاتب مسلم أن سكان الريف الذين سحروا به كانوا يهجرون أعمالهم لتمضية الوقت ناظرين اليه^(١). وقد تغنى بعض الشعراء به. وفى طوق الحمامة يشير الشاعر الى تماثيل الحمامات التى تشبه الانسان فى جواز أن يجبها المرء^(٢). وفى مدينة جيان حمام يسمى حمام الثور لاشتغاله على تمثال رخامى لثور^(٣).

ومنذ القرن الرابع عشر الميلادى أو ربما منذ أواخر القرن الثالث عشر الميلادى كانت تبنى فى مداخل الحمامات صالات ذات زخارف غنية فى وسطها جزء «للإضاءة». ذو تخطيط مربع وحوله ممرات يوجد فى بعض جوانبها مقاعد كبيرة ثابتة (الايوان الشرقى). ويوجد فى أعلى الجزء الأوسط نوافذ صغيرة للتهوية والإضاءة، ويغطى هذا الجزء بسقف من الخشب على شكل هرم غير كامل مزخرف فى جزئه الداخلى الظاهر بزخارف بارزة.

وفى قصر الحمراء تعرف هذه الصالة: «بصالة الاسرة» ومهمتها أن يستريح المستحمون على كراسيها الحجرية بعد انتهائهم من الاستحمام. وقد أدخل على هذه الصالة اصلاحات

(١) Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 99 y 350, y I, pp. 60 y 367-368 de la adaptación de Gayangos; Lévi Provençal, *La Péninsule Ibérique au moyen âge*, p. 123 del texto árabe y 149-150 de la trad. francesa.

(٢) El Collar de la Paloma, trad. García Gómez p. 96

(٣) Lévi Provençal, *La Péninsule Ibérique au moyen âge* pp. 70-71 del texto árabe y 88 de la trad.

كثيراً جداً في القرن التاسع عشر نظراً لحالة التداعى الشديد التى كانت عليه (شكل ٦). وقد وجدت صالة مائلة أثناء اصلاح حمام يقع فى شارع الحمراء (شكل ٧)، وكذلك عند القيام بحفريات فى خرائب قصر دار العروسة الذى يقع فى أعلى جنة العريف بغرناطة^(١). وبالمثل نجد صالة فى حمام الخفية فى فاس وقد بنى كالحمامات السابقة فى القرن الرابع عشر الميلادى. «ولصالة الأسرة» فى الحمام الملكى بالحمراء طابق علوى حيث توجد شرف أو ممرات واسعة فتحت فى الجوانب الأربعة للجزء الأوسط - «جزء الإضاءة» - ويذكر Munzer أن الملك المسلم كان يشاهد النساء من خلال «شيش» هذه الشرف حين يخرجن من الحمام رامياً بتفاحة الى المرأة التى يريد أن تصطحبه ليلاً^(٢). ونفس الشئ كان يحدث فى أماكن أخرى من الحمراء ولو أنها لم تكن حمامات، كما كان الحال فى المشور والبرج المسمى تسريحة الملكة.

وربما كانت هذه الصالة التى تشتمل على «جزء الإضاءة الأوسط» متأثرة «بالشخشيخة» فى المنازل المصرية، وهى ترجع الى أصل فارسى أو من بلاد ما بين النهرين، وكانت همتها تغطية الصحن مع تعلية جدرانه وفتح نوافذ تحت سقفه لإضاءة الجزء الأوسط من لنزل وتهويته وتقليل حدة الضوء الخارجى الذى يؤذى العين وإضعاف قوة انعكاسه بتلطيف شدة الحرارة والتخلص من الريح المتربة^(٣).

ولكى تقدر مدى فائدة هذه «الشخشيخة» فى البلاد الحارة علينا أن ننقل فى يوم سبى من حديقة دار عائشة بالحمراء إلى «صالة الأسرة» الرطبة المنعشة القليلة الضوء حيث

La mezquita real de la Alhambra y el baño frontero, por (١) Leopoldo Torres Balbás (Al Andalus, X, 1945, pp. 207-213) Da al 'arūsa y las ruinas de palacios y albercas situadas por encima de generalife de Granada, por L. T. B. (Al-Andalus, XIII, 1948, pp. 191-195)

Münzer, Viaje por España y Portugal, p. 38 (٢)

Le Caire, por Marcel Clerget, I (El Cairo 1934) pp. 320-321 (٣)

يختلط في انسجم البريق الذهبى مع الأزرق والأحمر، تلك الألوان التى تشع من الجدران والعقود المغطاة بالخص والقيشانى المتعدد الألوان، المطلى بالميناء والذى يغطى أسافل الجدران والأرضيات، بينما يتفجر من النافورة الوسطى ينبوع ماء يتساقط متكسراً فى قطرات عديدة.

وبالقرب من الباب الموصل للحجرات الداخلية كان يجلس على كرسى عال رجل مسئول عن حفظ ملابس المستحمين وأشياءهم وتقديم المناشف «والبشاكير» وطَقَلاً لتنظيف الشعر وميرة وهى بمثابة «كريم» لإزالة الشعر^(١).

ويخلع المستحم ملابسه فى الحجرة الاولى المغطاة بالقبو ويمر بالحجرات التالية بعد أن يلتف بمنشف أو ملاءات ويلبس قبقاباً أو قرقاً نعله غليظ مصنوع من الخشب أو «الفيل» لكيلا تحترق قدماء فوق الرخام الساخن. وحينما يقابل جسمه العارى الجبر الملىء بالبخار فى الحجرة الأخيرة فإنه يعرق ويتغطى بقطرات صغيرة من الماء، وبعد ذلك يعمل الحكاك أو الخادم، بعد أن رتب حاجيات المستحمين فى حك جسم المستحم مستعيناً بقفاز من الشعر مزيلة الطبقة الخارجية العالقة بالجلد أو مستعيناً بزيت أو مَرَمٍ

(١) والنصوص التى استخدمت فى استخراج الكلمات العربية التى استعملت فى وصف الحمامات الاسبانية وظلم عملها هى : -

Un manuel hispanique de hisba, texto árabe por G, S, Colin y E. Lévi-Provençal, I, (Paris, 1931), pp. 11, 23, 24, 43 y 61; Petri Hispani de lingua arabica, Pauli de Lagarde (Gotinga 1883); Vocabulista in arabico, edic. C.Schiaparelli (Florenzia, 1874); González Palencia, los mozárabes de Toledo, III (Madrid 1928), doc. n°. 987. pp. 330-332.

وقد تفضل صديقى الحميم العلامة مستر ليني بروفنسال فأعطانى مراجع عديدة مستخرجة من وثائق العقود المسماة «الوثائق والمسائل المجموعة» لعبد الله الفهرى (مخطوط بمدرسة الدراسات العربية برقم 75 r° XI, f° 75 r° y v° وكذلك وثائق الصنهاجى (مخطوط بمدرسة الدراسات العربية)

أو آلة لإزالة الأوساخ، ويصب الحكاك ماء يحنوى على رغاوى صابون على جسم المستحم، ثم يلى ذلك غسله بماء ساخن مأخوذ من الأحواض أو الدلاء الخشبية - أكواب - (ولا زالت تستعمل كلمة كوب في شمال افريقية وهي كلمة لاتينية الأصل)، وبعد أن يحفف المستحم نفسه ويلفه بأغطية نظيفة بما في ذلك رأسه فإنه يدخل الى الحجرة الوسطى ذات القبة أو الحجرة الاولى حيث يجلس على حصير أو قطعة قماش أو ملاء مسنداً رأسه على وسادة. وكان من المعتاد أن يكون في كل حمام حلاقون وطيابون وحكاكون وكانوا ملزمين بلبس بنطلونات أو سراويل.

ولكن لم يكن كل المستحمين يأخذون حماماً بخارياً في الحجرة الساخنة فبعضهم كان يبقى في الحجرة الأولى حيث يتوضأ ويصب على جسمه ماء في درجة الحرارة المطلوبة مستخدماً في ذلك الدلاء.

وكانت هناك حمامات خاصة للرجال وأخرى للنساء وإن كان المؤلف أن يستعمل الجنسان نفس الحمامات في أوقات مختلفة فالرجال صباحاً والنساء بعد الظهر أو للرجال أياً أخرى. وكان على المستحم أن يدفع ثمن الدخول وإن كان زهيداً جداً. وهذه الحمامات كانت تابعة للملك أو المساجد أو الجهات الدينية وإذا لم يكن بالحمام ماء جار فإنه كان يجلب من آبار بواسطة سواقي وينقل على دواب الحمل. وكانت الحمامات تضاء ليلاً بالشموع و«الشمعدانات».

وبجانب وظيفة الحمام الصحية فإنه كان في إسبانيا المسامة وسيلة في بعض الأحيان للتخلص من الأعداء أو الانتقام منهم وقد شاهدت بعض الحمامات حوادث تذكرنا بحوادث إيطاليا المروعة في عصر النهضة. فقد دعى المعتضد، أحد ملوك الطوائف في إشبيلية، ثلاثة من رؤساء البربر الى حفل للتخلص منهم والاستيلاء على سلطانهم، وأدخلهم الحمام وسد الأبواب والنوافذ وأمر بأن ترفع درجة الحرارة حتى اختنقوا جميعاً.

وقد قتل الخدم العبيد علياً بن حمود في القصر الملكي بقرطبة في (٨٤٠/١٠١٨م). وبعد ذلك بسنوات قليلة في (٨٤١/١٠٢٤م) عمل الخليفة عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار الذي لقب نفسه بالمستظهر بالله، على إخفاء نفسه في إبنز الحمام وذلك هرباً من التأثيرين ضده وإن كان لم ينجح في محاولته.

وعادة الاستحمام في إسبانيا الإسلامية أثر شرق وليس بروماني، ففي القرن السابع كان سان إسيدورو قد حرم استعمال الحمامات إطلاقاً ولو أنها كانت لغرض الاستحمام فحسب^(١).

وقد تأصلت هذه العادة في إسبانيا الإسلامية وأصبح للحمام نفس وظائف مثيله الشرق. ولم تكن الحمامات قاصرة على المدن التي حكمها المسلمون بل إنها تعدتها إلى المدن الأخرى كما هو الحال في مدن كافرانك واستيليا وشغونسة وبرغوش وثيوداد رودريجو وألبا دي تورميس وسورية وبلاسينثيا، وهذه الأخيرة أسسها الفونسو الثامن، وكان الاستحمام عادة عند الجميع، سواء أكان ملكاً أم فقيراً محتاجاً، مسيحياً كان أم عربياً أم يهودياً، ولكل فريق أيام خاصة في الأسبوع^(٢). ففي القصر الذي بناه الفونسو الحادي عشر على الطراز الإسلامي في مدينة تورديسيلاس على شواطئ نهر الدويرة فيما بين ١٣٤٠م-١٣٤٤م نجد حماماً تاماً لا زال باقياً بأكمله حتى الآن.

Los monjes españoles en la edad media, por Fray Justo Pérez (١)
de Urbel, II (Madrid, 1934) p, 103.

Anibal Ruiz Moreno. Los baños públicos en los fueros municipi- (٢)
pales españoles (Instituto de Historia de la Cultura Española Medieval
y Moderna, Cuadernos de Historia de España, III, Buenos Aires, 1945
pp. 152-157); L. T. B. Los baños públicos en los fueros municipales
españoles (Al-Andalus, XI, 1946, pp. 443-445)

وقد نظمت راهبات الدير الأرغوني في سخينا استخدام حمامهن^(١) وكذلك كانت
الراهبات البرنارديات في لاس أو يلجاس دي برغوش وسان كليمنتي في طليطلة يمتلكن
حمامات تتلقى هبات سخية^(٢).

وقد تلاشت هذه العادة في إسبانيا منذ القرن السادس عشر في عصرى شارل
الخامس وفيليب الثانى ساعد على ذلك عدااء الكنيسة التى كانت تنظر إليها بتعصب.
وكذلك ساعد عليه الخوف من انتقال عدوى الخراجيح التى انتشرت فى ذلك الحين
بشكل خطير^(٣).

وكاهن غرناطة القديس فرأى ارناندو دى طلييره الذى كانت تعترف أمامه الملكة
الكاثوليكية ذكر لنا أن هذه الملكة كانت تغسل قدميها مرة واحدة فى الشهر^(٤).
ولم يكن هناك حمام فى دير يوستي حيث اعتزل شارل الخامس وعند تصفية أثاثه
بعد وفاته وجدت أربعة قطع قماش هولندى فقط وكان الملك يستخدمها بعد غسل
قدميه، وقطعتان أخريان لتنظيف قدميه حينما كان يغتسل.

Varou, Historia de Sixena, II, ap. p. II, XLVIII, y Delaville (١)
de Roulx, Cartulaire général de l'orde des Hospitaliers de S. Jean
de Jerusalem, I, n° 859.

(والفضل فى حصولى على هذه المراجع يرجع الى الصداقة التى بينى وبين اندون خوسى ماريا لا كانا)
González Palencia, los mozárabes de Toledo, II, doc. n°987, (٢)
pp, 330-332; A. Rodriguez López, El Real Monasterio de las Huelgas
de Burgos y el Hospital del Rey. I (Burgos, 1907) Colec. dip, n°2
pp 325 - 326.

Lucio Marineo Sículo, De las Cosas ilustres y excelentes de (٣)
España (Alcalá de Henares, 1530), f.º V. v.º)
ويؤكد هذا الكاتب أن الناس امتنعوا عن الذهاب الى حمامات طليطلة الأربعة منذ الربع الأول من القرن
السادس عشر وذلك خوفاً من عدوى الخراجيح.

J.Dominguez Bordona.Instrucción de Fray Fernando de Talavera (٤)
para el regimen interior de su palacio (Madrid, 1930) p. 33

وتلاشى عادة الاستحمام في عصر النهضة لم يكن في إسبانيا فحسب، بل في كل أوروبا الغربية، وفي كتاب صغير في أساليب الرقة والتهديب صدر في فرنسا منذ حوالي قرن تنصح فتيات الأسرات الراقية بعدم الاستحمام إلا إذا أمر الطبيب بذلك، على ألا يزيد ذلك على مرة واحدة في الشهر بأي حال من الأحوال، مع توخي الاحتراس الشديد في الاستحمام.

(١) الخانات

كانت الخانات إلى جانب وظيفتها في التخزين والبيع مأوى للتجار الغرباء. ويذكر الإدريسي أنه كان بالمدينة ٩٧٠ فندقاً في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي في العصر الموحدى، ويقول سكان سبتة أنه كان بها ٣٦٠ فندقاً في القرن الخامس عشر الميلادي.

ويسمى الفندق باسم الأشياء التي تباع فيه أو باسم صاحبه أو بحسب أى ظرف آخر. وفي أواخر القرن الرابع عشر الميلادي كانت هناك فنادق حبوب وغم بالمدن الأندلسية وكذلك في تونس وكانت متأثرة بالحضارة الإسبانية.

ويمكننا أن نرى نظام بناء هذه الخانات في المغرب الأقصى الحالي: فالخان يتألف من صحن مستطيل تحف به أربعة أروقة تشتمل على حجرات. وأهمية الأروقة أنها تظل التجار والحيوانات والبضائع حتى لا يبقوا في العراء، والطابق الأرضي يخصص للتاجر والاصطبلات، والعلوى يشتمل على حجرات للضيوف وكذلك مخازن تجارية، وإذا كانت للخان أهمية كبيرة فإنه يشتمل على طابق آخر له نفس وظيفة الطابق السابق.

(١) Las alhóndigas hispanomusulmanas, y el Corral del Carbón de Granada, por Leopoldo Torres Balbàs (Al-Andalus, XI, 1946, pp. 447-480)

وفي هذه المقالة توجد جميع المراجع التي رجعت إليها في وصف الخانات والفنادق.

وفي كثير من الخانات نجد الأروقة قائمة على قوائم خشبية توصل بينها قطع خشبية كذلك، ولهذا لم يصل إلينا منها شيء ولكن في بعض الخانات الفنية كانت الأروقة تقام على دعائم من الطوب الأحمر تحمل عوارض خشبية، وبوسط الصحن نافورة. وكان يعين خادم خاص على باب الخان «فندق»، ويشترط فيه أن يكون متقدماً في السن وقوراً أميناً ولم يكن من المرغوب فيه أن يشغل الشباب أو النساء هذه الوظيفة. والخانات في الإسلام الغربي سواء في الأندلس أو بلاد البربر منقولة مباشرة من الشرق محتفظة بنفس مميزات مثيلاتها في فارس وسوريا. على أن أصلها الأول نجده في الميادين اليونانية فيما يسمى Agora وانتقل الي الرومان فيما يسمى Horrea.

ولم يكن في خانات الأندلس أو فاس كما وصفها ليون الأفريق في القرن السادس عشر أسره، فكان صاحب الفندق يمد النازلين بالبطاطين والحصر. وكذلك كان الحال في الخانات الشرقية حيث كان النازلون في الفنادق والخانات يمنحون حصراً وشموعاً، ودلاء وحبالاً لاستخراج المياه من الآبار والجباب. وكان على النزير أن يشتري طعامه الذي تجهزه له نساء أرامل ليس لمن عائل يقمن كذلك بتنظيف الخان.

ولم يبق بإسبانيا من هذه الخانات سوى الخان الجديد أو ما يعرف باسم فناء الفحم Corral del carbon ويرجع إلى القرن الرابع عشر الميلادي وهو فريد من نوعه لغناه الزخرفي وضخامته.

ويتكون من صحن مربع الشكل تقريباً تحف به عمار بها أربعة أروقة (شكل ٨) وله بوابة هائلة من النادر جداً أن نجد مثيلها في الإسلام الغربي (شكل ٩)، وهي متأثرة بالإيوان الشرقي الذي ظهر في القصور الساسانية ولكننا لا نعرف أصله على وجه الدقة. وقد انتقل إلى الغرب عن طريق مصر، فقيما بين القرنين الثالث عشر الميلادي والخامس عشر انتشر ال Pórtico وهو مدخل مفتوح يتكون من عقد ومغطى بقبو

مزخرف بمقرنصات، وفي صدره يوجد الباب وهو ذو عتبة فوقية dintel تعلوه نافذة مزدوجة. والخان من العمائر القليلة التي نقلت بطابعها الإسلامي التام إلى إسبانيا وبذلك استحق أن نوليها اهتماماً.

وقد ظلت الخانات في إسبانيا في العصور الوسطى وفيما بعدها تقوم بنفس وظائفها التي كانت لها أثناء الحكم الإسلامي وخاصة بيع القمح، ولكنها أخذت تفقد طابع الضيافة شيئاً فشيئاً واقتصرت في النهاية على تخزين الغلال وبيعها. وإذا كانت مخازن الغلال هذه لا زالت محتفظة بالاسم العربي - فندق - إلا أن وظيفتها في الضيافة انتقلت إلى النزل والخانات والاستراحات وكلها مقامة في أماكن متواضعة غير آهلة بالسكان.

وللفندق نفس نظام الخان الممارى فهو يتألف من صحن أوسط حوله ممار بها أربعة أروقة تشتمل على الغرف ومثاله فندق الدم بطليطلة ومن سوء الحظ أنه اندثر عن آخره من عهد قريب. وفندق البطرو بقرطبة الذي يستحق أن يعنى ببقاياه عناية كبيرة لما لهذه البقايا من قيمة فنية عظيمة.

وخصائص هذه النزل والخانات متأثرة تأثراً شديداً بالنظم الإسلامية فهي ضيقة غير مريحة. وقد وازن سيرفانتس بينها وبين فنادق إيطاليا وفرنسا، ووصفها بأنها فقيرة جداً في أثاثها وأن لها طابع تقشف يشعر بالضيق فتشارك حيوانات النقل أصحابها في النوم ولقد عاب كل الأجانب الذين زاروا إسبانيا فيما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر خلو هذه الفنادق من الطعام فقد كان على النزِيل أن يبحث بنفسه عن طعامه. وهذا بلا شك أثر من آثار الفنادق الإسلامية.

ولقد أظهر الأجانب دهشة خلو هذه الفنادق المخصصة للضيافة من موائد. ويصف نباخيرو في ١٥٢٦ النزل المسمى «بالقصر» في مدينة دسبينا بروس وهي على بعد خمسة

فراسخ من ليناريس. وقد أمر بينائه المملكان الكاثوليكان لضيافة المسافرين والحالين فيقول: «يشتمل هذا النزل على غرف عديدة جيدة ولكنه يخلو كلية من الأثاث، شأنه شأن غيره من الفنادق الإسبانية، الشيء الذى يوجب على النزىل أن يحمل معه أثاثاً». ويكرر نفس القول البولندى جاكوبو سويسكى الذى أتى الى إسبانيا فى ١٦١١ فيقول: فى الطريق بين لشبونة واشبيلية تقع الخانات على بعد فرسخين أو ثلاث بعضها من البعض ومع أنها مخصصة لاستراحة المسافرين الا أنها تفتقر الى كل وسائل الراحة المألوفة فليس بها أسرة أو ملاءات مما يحتم على المسافر أن يحمل معه هذا الأثاث واذا أراد أن يتناول طعامه فيها فعليه أن يجهزه بنفسه».

وتكمل هذه الصورة مدام دى أولنوى، الأدبية المعروفة. فقد قامت فى ١٦٧٩ برحلة من نابيو الى مدريد، ومن تصويرها التهكمى اللاذع تقتطف الفقرات الآتية: «حينما يصل المسافر الى الفندق منهكاً بعد أن احترق من شدة الحرارة أو تقلص من شدة البرد (فليس هناك حالة متوسطة بين هذين الطرفين) لا يجد أطباقاً نظيفة أو حتى أطباقاً فخارية. فيدخل الى النزل عن طريق الإصطبل وتشغله بغال الحمل على الدوام، أما البراذع فالى جانب انها فراش تنام عليها هذه البغال فانها موائد لطعام الركاب فالدواب أخوة لراكبيها تشاركهم فى أكلهم، وليست للأسرة ستائر، أما الحشيات القطنية ذات الأهداب فهى متوسطة النظافة، وملاءات الأسرة فى حجم المناشف، وهذه فى حجم مناديل الجيب، ولا يسمح لصاحب الفندق أن يمنح النازلين شيئاً آخر عدا الغرفة، ويعلمون ذلك بأنه ليس من العدل أن ينفرد شخص واحد فى الانتفاع من المسافرين واستغلالهم إذ أن العدل يقتضى أن ينتفع من وجودهم أصحاب المرافق الأخرى.

وفى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ظهرت فى بعض المدن الإسبانية فنادق تحت اسم مطاعم حيث كان المسافرون يجدون كل ما يلزمهم من غرف وأسرة وطعام،

ومن الغريب أن كلمة fonda هذه مشتقة من اللغة العربية تماماً ككلمة Alhondega وقد انتقل إلى الإسبان عن طريق الطليان فهم أول من بدأوا بإنشاء هذه المطاعم بإسبانيا ويذكر سوينبيرن الأنجليزى^(١) الذى زار إسبانيا فيما بين (١٧٧٥م-١٧٧٦م) أن الطليان كانوا يملكون فنادق فى قادس، وإشبيلية، ومدريد، وأرنخويس، وميناء سانتا ماريا وقرطبة وكانت الفنادق فى هذه الأخيرة تسمى مطاعم.

(٢) المنازل

تعددت أنواع المنازل بإسبانيا الاسلامية وذلك بحسب الأموال التى كانت تنفق عليها وبحسب الأغراض المقصودة منها. وقد أدخلت عليها تعديلات كثيرة فى خلال القرون الثمانية من الحكم الإسلامى .

ومن أهم مميزاتها ضيقها وذلك يرجع إلى تكديسها الشديد وإلى ضيق الشوارع ويشير لوسيو مرنينو سيكولو إلى تكديس منازل غرناطة تكديساً شديداً. ويقول نبا خيرو

Travels through Spain in the years 1775 and 1776, por Henry (١)
Swinburne, London 1779) pp. XII, XIII, y XIV.

Plantas de casas árabes, en la Alhambra, por L. T. B. Al- (٢)
Andalus, II, 1934, pp. 380-387); La acrópolis musulmana de Ronda
por Leopoldo Torres Balbás (Al-Andalus, IX, 1944 pp. 469-475);
Restos de una casa árabe en Almería por R. (Al-Andalus, X, 1945,
pp. 170-177); El barrio de casas de la alcazaba malagueña, por
Leopoldo Torres Balbás, Al-Andalus, X, 1945 pp. 396-409); Exca-
vaciones en Madīnat al-Zahrā, por leopoldo Torres Balbás, (Al-
Andalus, XI, 1946, pp. 439-442); Los restos de la casa árabe de la
placeta de Villamena, en Granada, por Jesús Bermudez Pedraza
(A-Andalus, XII, 1947, pp. 161-164), Las Casas del Partal de la
Alhambra de Granada, por L. T. B. (Al-Andalus, XIV, 1949, pp.
186-197)

أن العرب اعتادوا أن يعيشوا متجاورين متلاصقين، ويصف منتزر Münzer منازل العرب في غرناطة ١٤٩٤م بأنها صغيرة ذات غرف ضيقة جداً، ملتوية الطرق وكأنها أعشاش عصافير فالمنزل المسيحي يشغل حيزاً أكبر مما تشغله أربعة أو خمسة منازل عربية. وبالمثل يذكر كثير من الرحالة ومنهم أنطونيو دي لالاينج وسنيور دي مونتجنى بعد ذلك بسنوات قليلة، إننا لا نكاد نصدق مدى ضيق عدد كبير جداً من المنازل العربية كما تدلنا عليه بعض التخطيطات التي وصلت إلينا. ففي قصبة غرناطة يوجد أسس لتسعة منازل وكل واحد منها لا يشغل أكثر من خمسين متراً. ومن المميزات الأخرى للمنازل العربية قعر مظاهرها الخارجية بخلاف ما هي عليه من الداخل من أبهة، وذلك يفسر احتقار العرب للظهور بمظهر الغنى الزائل وجهم لحياة مريحة.

ونلاحظ ذلك أيضاً في القصور الهامة، فالحمراء من الخارج ليست إلا جدراناً عارية ويذكر منتزر Münzer أن منازل غرناطة ولو أن مظاهرها الخارجية قدر إلا أنها غاية في النظافة الداخلية. ويقول لترا « إن واجهات منازل مألقة بعد الاستيلاء عليها بقليل كانت مطبوعة بطابع الحزن والكآبة على خلاف ما كانت عليه في الداخل. ويقول كذلك أن بعض المنازل جميلة جداً ذات رسوم بديعة وإن كانت صغيرة إلا أنها منعشة». وأول ما يفكر فيه الغربي حينما يبدأ في بناء منزل هو أن تكون الواجهة جميلة تستثير الإعجاب بل والحسد في بعض الأحيان. أما المسلم فإنه يبني منزله لنفسه لكي يتمتع به مستقلاً عن غيره. ويصف ابن عبدون منازل إشبيلية في حوالي ١١٠٠م بأنها أردية تحمي النفس والروح والجسد وتحفظ المتاع^(١).

E. Lèvi Provonçal y Emilio García Gómez, Sevilla a Comienzos (١) del siglo XII, El tratado de Ibn' Abdūn (Madrid, 1948), p. 112.

ولم يكن يزين تلك الجدران العارية سوى أبواب المداخل الصغيرة الخالية تماماً من الزخرفة، والنوافذ القليلة الصغيرة ذات «الشيش» الخشبي. وفي المنازل ذات الأهمية كان يزين الطابق العلوي شماسة Ajimez أو أكثر بارزة الى الخارج^(١). وقد ظهرت كلمة Ajimez في الأدب القشتالي في القرن الرابع عشر الميلادي، وهناك مستندات ونصوص من القرن الخامس عشر والسادس عشر تصف هذه الشماسات بأنها شرف خشبية بارزة تقفل «بشيش» حيث تستطيع النساء مشاهدة من بالخارج دون أن يراهن أحد. وكلمة Ajimez القشتالية مشتقة من اللفظ العربي «الشماسة» أي النافذة وكلمة الشماسة بدورها مشتقة من كلمة «الشمس».

وكانت هذه الشماسات تزيد في ضيق الشوارع الصغيرة جداً وتعمل على إظلامها. ولما أصبحت حجرة عثرة في سبيل المواصلات، كان من الضروري إزالتها مع غيرها من العقود والممار في أواخر القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر. وكان بمثابة في أواخر القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر عدد كبير من الشماسات التي زادت في ضيق شوارعها. وفي غرناطة ١٤٩٨م أزيلت بعض الشماسات لتوسيع الشوارع عند مرور الملكين الكاثوليكين كما حدث في شارع إلييرة، وقد أعلن في ميدان باب الرملة ١٥٣٢م القرار الخاص بعدم السماح بصناعة شماسات أو أي تغطية وكذلك عدم إصلاحها إلا بإذن خاص. وبعد ذلك بست سنوات منع هذان الملكان إخراج شماسات أو أبواب أو ممرات خارج نطاق الجدران في شوارع غرناطة وميادينها، وكذلك منع استعمال الشماسات في قادم ومرسية في عصر الملكة الكاثوليكية.

(١) Ajimeces, por L. T. B. (Al-Andalus, XII, 1947, pp. 415-427)

وفي هذا المقال توجد جميع المراجع التي سأشير إليها فيما تبقى من مقال الحالي.

وقد ظلت إشبيلية محتفظة بطابع العصور الوسطى حتى القرن السادس عشر، ويقول بدرو مكسيا الإشبيلي الشهير في «أحاديثه» أو «مخاوراته» ١٥٤٨م أنه أزيلت في أيامه الشماسات بإشبيلية لما كانت تؤدي إليه من رطوبة الشوارع وظلامها، وأنها كانت لا تزال منتشرة قبل ذلك بعشر سنوات حيث ازداد عدد النوافذ والقضبان الحديدية عما كان عليه في الثلاثين سنة السابقة.

وقد كانت شماسات طليطلة كثيرة العدد في القرن ١٦م بالرغم من تخلصها من الحكم الإسلامي منذ زمن بعيد ولقد حرمت الملكة دونيا خوانا إنشاءها معللة ذلك بأنها تسبب كآبة وظلاماً وتحول دون وصول الشمس الى الشوارع مما أدى الى رطوبتها وقذارتها. وقد أزيلت كثير من الخارججات في طليطلة ١٥٥٠م بأمر من بدرو حاكم قرطبة مما أوحى الى شاعر طليطلة المتحرر المحبوب سباستيان بأن يكتب أسعاراً هجائية. وسباستيان هذا جدير بأن يكون خليفة لابن قزمان والأرسيبرست دى هيتا.

ولو أن الشماسات أصبحت غير ضرورية في حياة قشتالة، وبديء في هدمها منذ عصر الملكين الكاثوليكين كما رأينا سالفاً، إلا أن الحياة الاجتماعية ظلت متأثرة تأثيراً جوهرياً بالحياة الإسبانية الإسلامية؛ فقد ظلت الريفات محجبات خلال عدة قرون وخاصة لأندلسيات منهن، فكانت تسليتهن الكبرى أن يطلن من تلك الفتحات مشاهدات يحدث في الخارج من حياة تختلف كل الاختلاف عن حياتهن المنزلية المطردة. وكان المعتاد أن يفصل بينهن والخارج حاجز سواء أطلن من نافذة أو شرفة أو مرقب. وقد يكون هذا الحاجز ستاراً أو «شيشاً» أو ضلفة أو إصيصاً غنيا بزعره. وتقول مدام لنوى أن مدريد في ١٦٧٩م كانت كأنها أقفاص دجاج لامتلاء منازلها جميعاً منذ الطابق الأول الى الرابع «بالشيش» ذي الفتحات الدقيقة، ولقد لعبت هذه النوافذ دوراً هاماً

جداً في حياة المرأة في جنوب إسبانيا، تماماً كالدور الذي لعبته الشماسات عند المرأة المسلمة الأندلسية، وقد حلت محل الشماسات المقلدة الغامضة، شرف «بشيش» أو مراقب. ومن المؤكد أن المرأة الإسبانية الحديثة قد تحررت من «الحرملة» والشرف والمراقب وربما صارت كل هذه غريبة عليها فيما بعد تماماً كما أصبحت الشماسات غريبة علينا. ويرجع الفضل لدون جوميث مورينو في اطلاق على رسم شماسات ببلدة الحامة فقد قام برسمها والده العالم الكبير في ١٨٧٧م قبل أن تزول (شكل ١٠). كما شاهد أخرى في البيازين الغرناطية منذ سنوات عديدة قبل أن تزول أيضاً، ولا أظن أن هناك أمثلة أخرى للشماسات. ومع ذلك يمكننا أن نرى صداها في بلدان كثيرة بجنوب إسبانيا وشرقها وكلها شيدت في القرن الثامن عشر، ولكنها ليست خشبية؛ فمثلاً هناك شرفة بمدينة اليسانة عبارة عن قفص حديدي وإن كان ذا «شيش» خشبي على الطراز الإسلامي (شكل ١١).

ولكن الشماسات بطرازها الإسلامي القوى الخاص لا يزال باقياً في أديرة الراهبات اللاتي يتبعن نظام الأديرة القديم. فهذه منافذ للترفيه عن حياتهن الراكدة البطيئة المطردة على مدى القرون.

والراهبات أكثر احتجاباً من المرأة الإسلامية فهن يمثلن جيلاً انقرض منذ قرون ولا زلن يشاهدن الحياة المدنية بتقلباتها السريعة من خلال هذه الشماسات غير مربيات وقد أقيمت شماسات حديثة في كثير من الأديرة بطليطلة كدير سانتا إيزابيل لا ريال ودي لا مادري دي ديوس، وأجوستيناس كالسادس، وسان انطونيو وفي دير مينيباس في أستجة. وطراز الشماسات أتى إلى إسبانيا من الشرق وربما كان تقليداً «للمشريات» القاهرية وصل إلى الأندلس في القرن الرابع عشر الميلادي. وأعتقد أنه لا يوجد بالمغرب الاقصى شماسات. والفرييون يسمون هذه المشريات باسمها الفرنسي Moucharabiehs وهي آية

فى فن النجارة، وتحمّل واجهات المنازل القديمة بالعاصمة المصرية. وقد انتشرت بالأندلس وأراغون وشرق الأندلس وجنوب البرتغال حتى وصلت إلى طليطلة، واتخذت فى كل بلد من هذه البلاد طابعاً خاصاً.

ويدخل إلى المنزل بباب صغير ويقول منتزr Münzer أن أبواب منازل غرناطة كانت تقفل بصلفتين خشبيتين ومزلاج خشبى أيضاً. ومن المتبع دائماً ألا يتواجه بابان على جانبى الطريق للتخلص من نظرات الفضوليين.

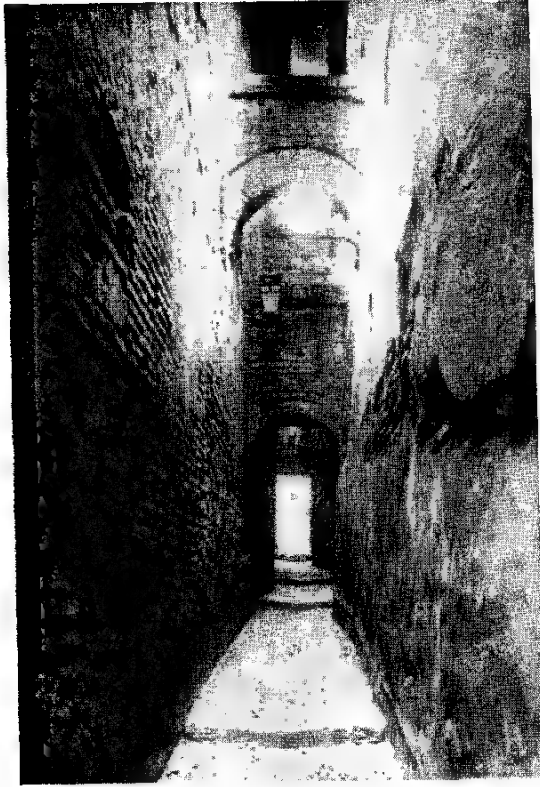
وبلى ذلك فى المنازل الغنية سطوان، أما فى المنازل الفقيرة فهو ممر متواضع منمرج ويوصل إلى الأول باب ليس على محور الباب الخارجى حتى لا يستطيع من بالخارج رؤية من بالداخل حتى ولو كان البابان مفتوحين.

والصحن جزء رئيسى فى كل المنازل اللهم إلا إذا كانت منعزلة خارج المدن، ففيه تقوم المرأة بأعمالها المنزلية، ويقضى السكان جزءاً كبيراً من حياتهم العائلية، كما أنه مرتع للأطفال. وكان لكل منزل طابق علوى يصعد إليه بسلاّم ضيقة عالية ذات درجات غاية فى الارتفاع. ولا زال هذا التقليد المتعب باقياً فى كثير من المنازل الأندلسية. وبهذا الطابق ذى السقف المنخفض توجد الغرف المخصصة للنساء والحياة الخاصة. ويصل إليه الضوء والهواء عن طريق منافذ تطل على الصحن حيث لا تصل أعين الفضوليين من الجيران. وجميع المنازل حتى قليلة الماء منها، بها بركة فى وسط الصحن مهما كان صغيراً. وهذه البركة تعمل على إنعاش الجو وتجميل المنظر فضلاً عن أنها كانت كوعاء لحفظ الماء اللازم للحياة المنزلية. كلما وكان الصحن كبيراً إزداد حجم بركته، وبه تزرع شجرة أو أكثر كما هو الحال فى منازل مالقة التى تمتاز بأشجارها وآبارها نظراً لافتقارها إلى المياه الجارية.

وقد بدأ ظهور الصحن فى الأندلس منذ عصر المرابطين على شكل Pórtico مبنى فى الحائط الجنوبي أو بارز عنه، من ثلاثة عقود، الأوسط منها أكبر من الآخرين. وهذا الـ Pórtico كان يتقدم القاعة الرئيسية فى المنزل ونجد أمثال ذلك فى العمارة الهلينية والرومانية، ولكنه وصل الى إسبانيا عن طريق شرق البحر الأبيض، فقد عثر على أمثاله فى حفريات القسطاط فى منازل القرن الحادى عشر والثاني عشر الميلادى. وتطور ذلك فى إسبانيا فكان الصحن الأندلسى المستطيل وهو يشتمل على بورتكين فى ضلعيه الأصغرین أما ضلعا الأکبران فتوجد بهما الأروقة وما بها من غرف.

ومن أبنية غرناطة فى عصر بنى نصر مدرسة ومارستان «مستشفى مجاذيب»^(١)، وقد زال كلاهما، وقد أدخل نظامها فى إسبانيا فى أواخر الحكم الإسلامى. وطرازها المعماري أجنبي، وإن كان التطور أندلسياً بحثاً شأنهما فى ذلك شأن الخانات.

El māristan de Granada, por Leopoldo Torres Balbás Al-Anda (١)
lus, IX, 1944 pp. 481-498)



شکل ۱ - درب بقرطبة
Fig. 1 - Córdoba - Darb.



شکل ۲ - ارکوس دی لا فرونتیرا بقادس - العقود
المقامة على احد شوارعها -
Fig. 2 - Arcos de la Frontera Cadiz
- Calle - con arquillos

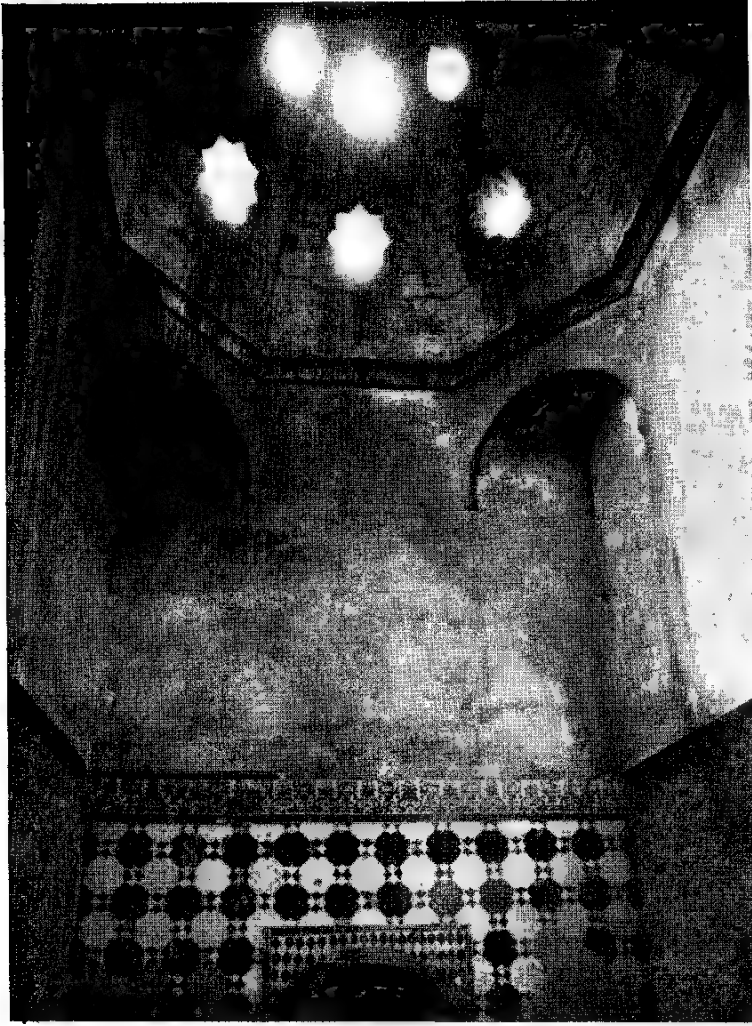


شكل ٣ - غرناطة : مئذنة من المآذن وهي اليوم برج
أجراس لكنيسة سان خوان دي لوس ريس (قرن ١٣م)
Fig. 3 - Granada - Alminar, hoy campanario de
la iglesia de San Juan de los Reyes. (Siglo XIII)

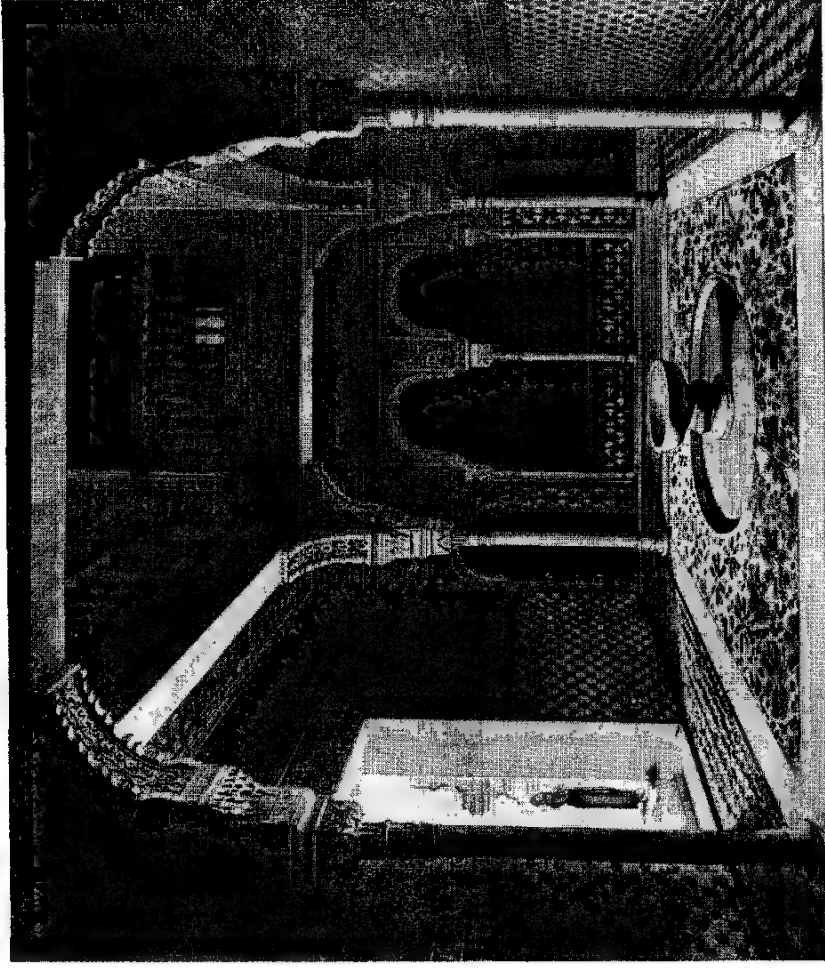


شكل ٤ - مئذنة - المئذنة وهي اليوم برج أجراس
للكنيسة الابرشية (قرن ١٤م)

Fig.4 - Arche Málaga Alminar, hoy campanario
de la iglesia parroquial. (Siglo XIV)



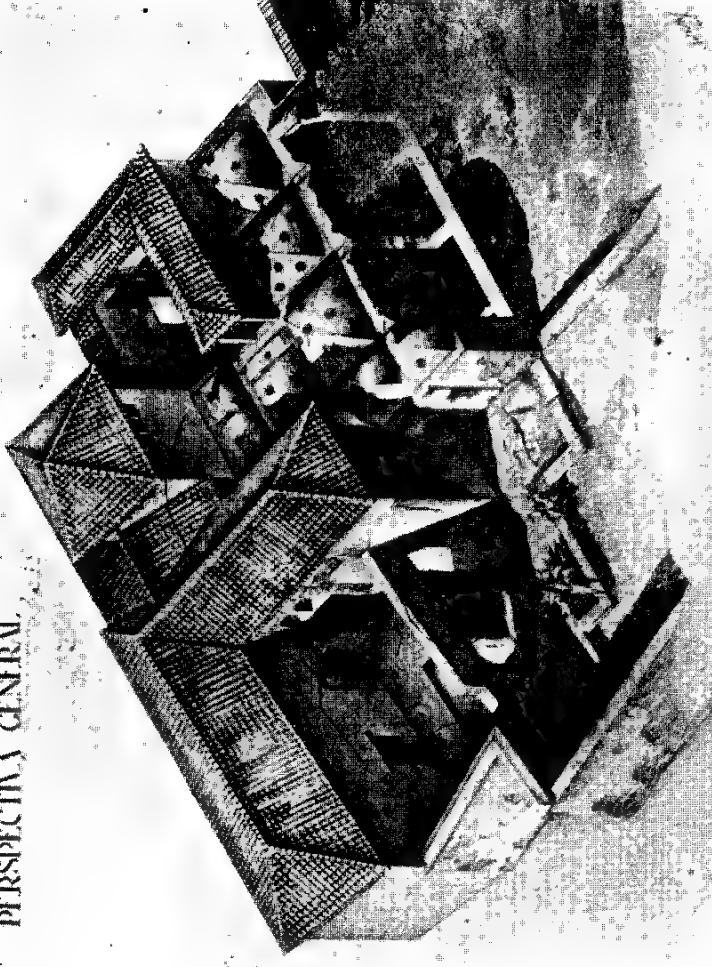
شكل ٥ - غرناطة - جزء من الحمام الملكي بالبحراء (قرن ١٤م)
Fig. 5 - Granada - Detalle del baño real de la
Alhambra (Siglo XIV)



شكل ٦ - عرناطة - «صالة الاسرة» في الحمام الملكي بالجراة في أوائل القرن التاسع عشر
 Fig. 6 - Granada - «Sala de las camas» del baño real de la Alhambra a comienzos del Siglo XIX.

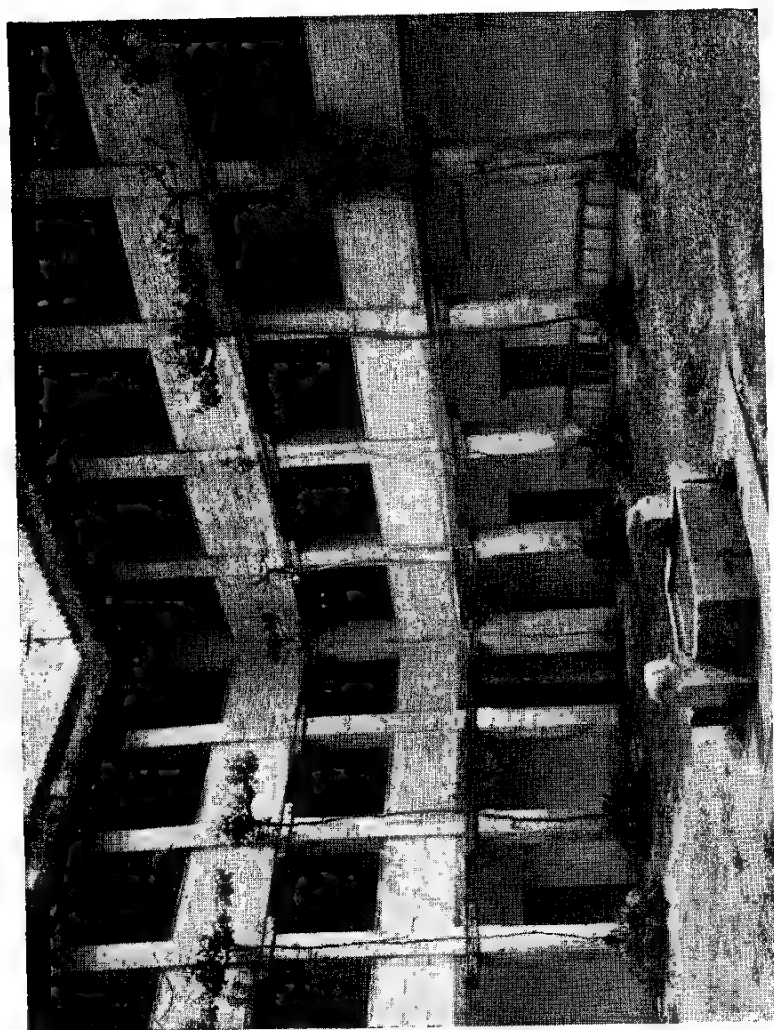
21

PERSPECTIVA GENERAL

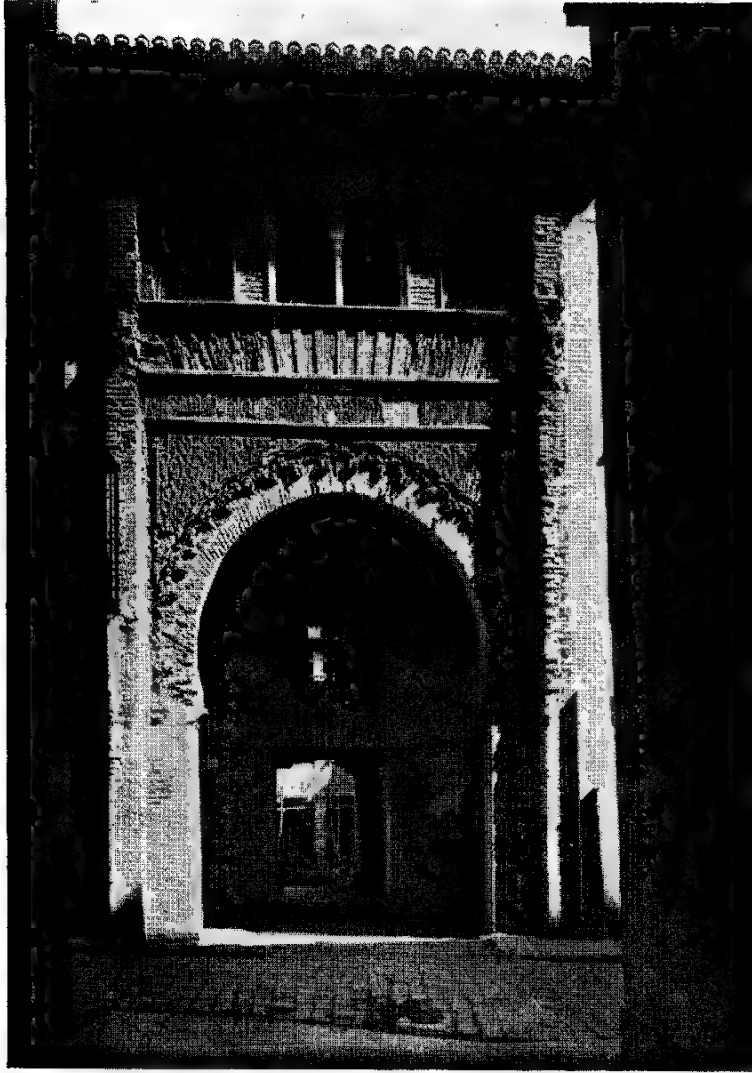


شكل ٧ - الحمراء بنوالة - منظر للشارع الملكي (والى اليسار منزل عمري)

Fig. 7 - Granada - Alhambra Perspectiva del baño de la calle Real (a la izquierda, una casa árabe)

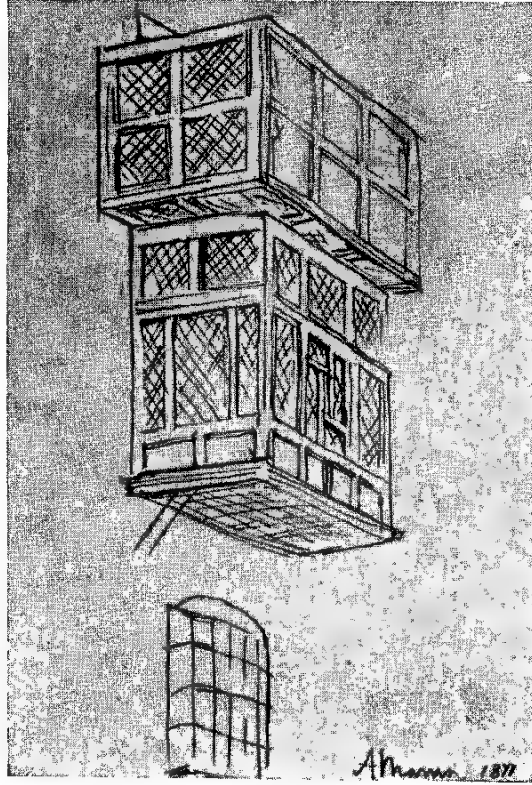


شكل ٨ - مرناطة - صحن «فناء الفحم» (قرن ١٤ م)
 Fig. 8 - Granada - Patio del Corral del Carbón (Siglo XIV)



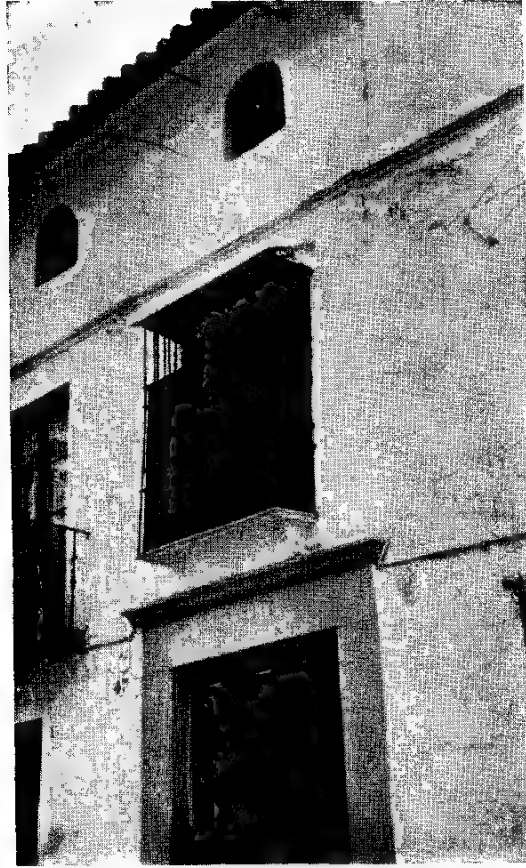
شكل ٩ - غرناطة - بوابة «فناء الفحم» (قرن ١٤م)

Fig. 9 - Granada - Portada del Corral del Carbón
(Siglo XIV)



شكل ١٠ الحامة - (عرقطة) شماسة من الشماسات
رسم م. جوميد مورينو

Fig. 10 - Alhama (Granada) Ajimez
Dibujo de M. Gómez Moreno



شكل ١١ - اليسانه (قرطبة) بلكون بارز على طراز
الشهاسات الاسبانية الاسلامية (قرن ١٨م)

Fig. 11 Lucena (Córdoba) Balcón volado,
en la tradición de los ajimeces hispano-
musulmanes (Siglo XVIII)

أبو الحسن الششتري الصوفي الأندلسي الزجال وأثره في العالم الإسلامي

للدكتور على سامي الشار

مدير المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمديرد

١ - لم يتنبه مؤرخو الفكر الإسلامي المحدثون إلى المكانة الممتازة التي احتلها أبو الحسن الششتري، الصوفي الأندلسي، في تاريخ هذا الفكر، ولا إلى الآثار الروحية العجيبة التي تركها هذا الصوفي - الذي نظم تصوفه قصيداً وموشحاً وزجلاً - في الأجيال اللاحقة حتى عصرنا هذا^(١). ولعل كتابة الرجل لتصوفه في أزجال ملحونة بلغة عامية وفي بساطة ليرة، جعلت كثيرين من الباحثين يرون في نظمه صورة غير بعيدة الغور، صورة ساذجة، لا صل إلى «الكنه»، إلى «الجوهر الخفي للتصوف» كما وصل إليه محيي الدين بن عربي. و عمر بن الفارض (٥٦٣٢=١٢٣٥م) في «ديوانه» أو السهروردي (٥٥٨٧=١١٨٠م) في «حكمة الإشراق» أو غيرهم من صوفية مشاركة ومغاربة في كتبهم التي تناولها الباحثون ن عرب ومستشرقين بالبحث والفحص. ونشرت بعض هذه الكتب مراراً.

غير أن دراسة نقدية لديوان أبي الحسن الششتري - هذا الديوان الذي حفظ لنا زمان نسخاً عدة منه^(٢) - تثبت تمام الإثبات أنه عبر أدق تعبير عن أشق المعاني الصوفية فلسفية في موشحاته وأزجاله. واستطاع أن يصل إلى الغور البعيد منها. وتناول كل معاني الصوفية - في تطور روعي عجيب من المعاني الصوفية السنية التي تتفق مع الشريعة حتى وصل إلى المعاني الصوفية الفلسفية التي تتحدث عن الحقيقة فقط، وترى الشريعة هماً من الأوهام. فكتابة الششتري لتصوفه في أزجال لا يعنى على الإطلاق خلوها من

العمق ولا عدم تضمنها أدق المعاني الصوفية. وقد وقفت أثناء دراسي الطويلة الواسعة لأشعار الششتري وقفات تأملية طويلة، وعانيت أكبر العناء في تفهم المعاني الخفية التي رمزها هذا الصوفي الفيلسوف النادر المثال في أزجاله وموشحاته التي تبدو عليها البساطة^(٣).

ولعل الششتري أراد أن ينفذ بأزجاله البريئة المظهر في وجدان المجتمع الإسلامي وأن ينشدها «جمهور الناس» وهم لا يعلمون أن في خفاياها الاسرار الغنوصية والأفكار الهرميسية، مختلطة بفلسفة الهلنيين وحكمة الشرق. وقد نجح إلى حد كبير، وأنشد الناس موشحاته ومقطعاته في حلقاتهم وحضراتهم. ولكن نسي المعنى الذي أراد. أراد أن يعلم الناس أن الحقيقة في الإنسان أو بمعنى أدق أن الله معنى في الإنسان، حقيقة باطنية لا حظ لها من الوجود إلا في الفكر. ولكن الإسلام السني كان أقوى مما وهم. فقد أنشد شعره وما زال السنيون ينشدونه حتى الآن. ولكنهم اعتبروا مذهبه أيضاً - كما اعتبروه الله - حالة سيكولوجية، حالة لا حظ لها في الواقع، حالة تتردد في نفس الإنسان لترى جلال القوة الخارجية فيه، وعدم وجود قدرة قادرة على إبداع هذا المعنى في الإنسان كهذه القوة الخارجية. أراد هو أن يعلمهم في أزجاله خلال مقاماته وحالاته «أن لا موجود إلا الله» و «أن الله موجود فقط في الإنسان». ولكنهم عادوا خلال أزجاله إلى العقيدة الخالدة «لا إله إلا الله» و «أن الإنسان خلق الله». وبهذا انتصر الإسلام السني خلال القرون المتوالية على التصوف حتى يومنا هذا.

وسواء غير المجتمع الإسلامي المعنى الذي أراد الششتري في أزجاله أم لم يغيره فإنها قد نفذت إلى قلبه ببساطة. ولدينا شواهد عن أهمية الرجل العظمى وأثره في المجتمع الإسلامي القديم خلال شذرات باقية في كتب مؤرخي التصوف الأقدمين. والنقد الخارجي لهذه الشذرات يثبت خطورة أزجاله في مجتمع لم يصل إليه التصوف من قبل إلا في نثر أو شعر كلاسيكي. وإذا أردنا أن نؤرخ للموشح وللزجل الصوفيين فيمكننا

أن تقول - على وجه اليقين - إن أول من كتب التصوف موشحاً هو محبي الدين ابن عربي، وأول من كتبه زجلاً هو أبو الحسن الششتري^(٤). كما أننا سنثبت أيضاً خلال دراسة وضعية للتصوف في حاضر العالم الإسلامي أثر الششتري الخطير فيه.

* * *

أما أثره في العالم الإسلامي القديم فسنتابعه مبتدئين بالأرض التي ولد عليها وهي الأندلس. يذكر لنا ابن خلدون (٨٠٨هـ = ١٤٠٦م) أن لسان الدين بن الخطيب (٧٧٦هـ = ١٣٧٤م) «أنشد الشعر على طريقة الصوفية ونحى منحى الششتري منهم». وهذا يدل على أن الرجل كان رأس مدرسة صوفية أثرت في شخصية ابن الخطيب بل وحاكها في شعره. وأورد ابن خلدون مثالا على هذا التأثير وهو استخدام ابن الخطيب لخرجة من خرجات الششتري كمطلع أو بمعنى فني كفصن أول لزجل من أزجاله^(٥). ونرى دلائل هذا التأثير أيضاً في اختلاط بعض موشحات ابن الخطيب وأزجاله بموشحات الششتري وأزجاله في بعض مخطوطات الششتري التي وصلت إلينا، ومحاوله بعض علماء الساميين - بدراسة نقدية بارعة - التمييز بينهما^(٦). وستكشف دراسات حديثة لموشحات ابن الخطيب وأزجاله عن أثر الششتري فيها.

ثم يمتد أثره إلى مراکش فنرى ابن عباد الرندي الصوفي المشهور (٧٩٠هـ = ١٣٨٨م) في فقرة من كتابه «الرسائل الكبرى» ينصح صوفية مراکش فيها بقراءة مقطعات الششتري الملحونة، ويطلب تحليتها بالنغم. يقول: وكلام الششتري عندي أقرب مأخذاً من كلام ابن سبعين. وأما أزجاله ففيها حلاوة وعليها طلاوة... وأما مقطعات الششتري وأزجاله فلي فيها شهوة وإليها اشتياق. وأما تحليتها بالنغمة والصوت الحسن، فلا تسل. فإن قدرتم أن تقيّدوا منها ما وجدتموه فافعلوا ذلك^(٧) وقد كان لابن عباد الرندي الأثر الكبير في صوفية عصره بل سيطر على حلقات الصوفية في شمال افريقية زمناً طويلاً.

ويعتمد أثر الششتري بعد ابن عباد الرندى فيتلقي أشعاره سيدى زروق (٨٩٩هـ = ١٣٩٣م) ويعلق عليها^(٨)؛ ثم ابن عجيبة^(٩) (٨١٣١١ = ١٧٩٦م) ويأتى احمد بن بابا التمبكتي (٨٩٦٣ = ١٥٥٦م) فيؤرخ له ويقول: «وقد استحسن مقطعاته جماعة من أهل الفضل كابن عباد وغيره. ووجد بالخاصية أنها محفوظة من الفسقة أن يذكرها في فسقهم ومن ذكرها كذلك أصابه بلاء يدفع إلى قطع رقبتة. وهي محتوية على ثلاثة معاني: تغزل، وهو أقل ما فيها؛ وسلوك، وهو مستوفى في بعضها؛ وفناء وأحكامه. وقد نسج الناس على منواله كثيراً. فما أبرقوا ولا أرعدوا ولا قاموا ولا قعدوا، إلا من قل ونذر، لأنهم إن أصابوا علماً أخطأوا حالاً وبالعكس. وقد نسب إليه كثير مما ليس له. وجملة ما يوجد في المنسوب إليه نحو سبعين قطعة»^(١٠).

فإذا انتقلنا إلى طرابلس فإننا نرى أن الششتري أثر في صوفيتها. ونحن نعلم أنه عاش فيها مدة، كما سنذكر ذلك حين نتكلم عن حياته. وكذلك ذكر محمد مخلوف (١٢٦٥ = ١٨٤٩م) في كتابه «المواهب» أن أشعار الششتري وعمر بن الفارض كانت تنشد في حضرات طرابلس دائماً^(١١).

أما أهمية الأزجال الششتري في المجتمع المصرى، فإنما يوضحه لنا عدو الصوفية العنيف تقى الدين بن تيمية (٦٦١ إلى ٧٢٨هـ = ١٢٦٣ إلى ١٣٢٨م) فقد أدرك هذا المنافع الأعظم عن العقيدة السلفية أثر أزجال الششتري في عامة الناس وخطرها على عقائدهم. ولذلك نراه حين يعدد أسماء صوفية وحدة الوجود الكبار، فراخ الفرس والعجم القدامى، ومتفلسفة اليونان، يدرج بينهم إسم الششتري صاحب «الأزجال»^(١٢). وقد أيقن ابن تيمية بتأثير الششتري في عامة مصر، وقد عاش الششتري في مصر زمناً. وكانت مرعى خصباً له، فأخذ يخطب في العامة، ويكتب الرسائل الصغيرة يحارب بها التصوف. وحين استقر

بالألكندرية سجيناً في قلعتها، رأى أن يكتب رسالته «السبعينية» نقضاً لمذهب ابن سبعين وتلميذه الششتري، والمذهبان في جوهرهما واحد.

أما أثره في الشام، فقد كان كبيراً، ويبدو هذا الأثر في اختلاف الناس فيه بقيام عبد الغنى النابلسي (١١٤٣هـ = ١٧٣١م) بالدفاع عنه في تعليقه مشهورة موسومة باسم «رد المفترى في الطعن على الششتري»^(١٣).

وهكذا شغل الششتري العالم الإسلامي في الماضي. أما أثره في الحاضر، فما زال يمتد في رقعة العالم الإسلامي كلها. وفي دراسة وضعية نستطيع أن نحدد هذا الأثر.

أما في مراکش، فقد أوصى السيد محمد بن الصديق شيخ الطريقة الدرقاوية قبل موته ولده الشيخ الحالى، أن تستمر حلقات الطريقة الدرقاوية في إنشاد مقطعات الششتري الملحونة في حضراتها. وقد استمعت إلى هذا الإنشاد في الحضرات الصوفية المراكشية حين زيارتي لمراكش عام ١٩٤٩. كما أن مقطعات الحراق (١٢٦١هـ = ١٨٤٥م) تنشد أيضاً والحراق تلميذ غير زمنى للششتري، تابع مذهب إن في جوهره وإن في أسلوبه. وقد عاشت مدرسة الششتري في مراکش من بعده، وتتابع رجالها واحداً بعد واحد، ولن نتكلم عنهم في هذا المقال، غير أنى أرجو أن أعود إلى عرض آرائهم وتعدد أسمائهم في فرصة أخرى. لكنى أؤكد أن الزجل الصوفى، الذى أقام أسسه الششتري، أصبح الأداة الكبرى في أيدي صوفية المغرب حتى الآن.

وإذا انتقلنا إلى تونس والجزائر - وتونس والجزائر امتدادان سواء من الناحية الجغرافية أو من الناحية الثقافية لمراكش - فإننا نرى أن الطرق الصوفية فيها إما تتشابه مع صوفية مراکش وإما هي فروع لها. وأناشيدنا هي هي. ونرى في تلك الحضرات آلة موسيقية تستخدم أثناء السماع حين إنشاد المقطعات، وتسمى هذه الآلة في تونس بالششتري «نسبة إلى أبى الحسن الششتري».

أما في طرابلس، فالعهد قريب بمحمد مخلوف. وقد ذكر أنه استمع إلى صوفية طرابلس ينشدون أشعار الششتري وينصحون أتباعهم بإنشادها.

فإذا انتقلنا إلى مصر - وهي البلد التي مات فيها الششتري ودفن فيها - فإننا نجد قصائده وموشحاته تنشد في حضرات الشاذلية وأشعاره ومقطعاته تختلط بأشعار ومقطعات غيره من شعراء الشاذلية. وما زال شاذلية دمياط على الخصوص يتوارثون إنشاد أشعاره جيلاً بعد جيل وقد استمعت إليهم ينشدونها في ترتيل جميل. بل سمعت أيضاً عدداً من عجائز السيدات الدمياطيات اللاتي تعودن من قبل حضور الحلقات الصوفية ينشدنها. أما الشام - وكانت أيضاً محطاً فكرياً لأبي الحسن الششتري - فقد ترك فيها الرجل أثره الكبير، وما زال الششتري أحب صوفي شاعر إلى نفوسهم، وتنشد دائماً موشحته المشهورة :

ألف قبل لامين وهاء قرة العين

تنشد خلال شهر رمضان وفي ليلة القدر بالذات نافلة إلى الله وتقرباً.

وإذا اتجهنا إلى جنوب العالم الإسلامي، إلى اليمن موطن الزيدية، فإننا نرى الششتري قد أثر فيها أيضاً، فأشعاره تنشد في مجامع الزيدية وحلقاتها. وصوفية الزيدية المحدثون يرون فيه قطباً أعظم من أقطاب الصوفية. وفي الجزء الجنوبي من مصر - أي السودان - حمل ابن عجيبة خلال تأثيره القوى في الميرغنية مقطعات الششتري وأشعاره.

وأخيراً إذا انتقلنا إلى الجنوب الأقصى من العالم الإسلامي. جاوه وسومطره والملايو، نستمع إلى مقطعات الششتري تنشد في حضرات الصوفية، وتختلط بالأغاني الصوفية المحلية. يتبين لنا من هذا أن الششتري أثر في العالم الإسلامي سواء في ماضيه أو في حاضره أكبر تأثير، بل إن تأثيره فاق تأثير غيره من صوفية الإسلام العظماء، خاصة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي أو أستاذه الممتاز عبد الحق بن سبعين. ومما لا شك

فيه أنه كان لغيره من صوفية الإسلام آراء لا تقل طرافة وقوة وتماسكاً عن آرائه وأن صيحة «الفنوص» التي ألقيت قديماً قبل المسيحية. ثم رددت في المسيحية والإسلام.. كانت حظاً مشتركاً بينهم جميعاً، فما الذي جعل اذن للششتري البقاء خلال العصور حتى يومنا هذا؟ كان في الششتري عبقرية حتماً قلما نجدها في غيره من صوفية الإسلام وسيتضح هذا خلال عرضنا لأوجه من حياته وشعره. وسيتبين لنا في أى وجه تتضح عبقريته وضاء متلاثلة. وبهذا ينسر لنا تفسير أثره التاريخي في العالم الإسلامى القديم، وامتداد هذا الأثر إلى العالم الإسلامى الحديث، أو بمعنى أدق تتبين لنا ظاهرة تاريخية وظاهرة وضعية من ظواهر العالم الإسلامى.

غير أننا لن نتمكن من القيام لضيق الحيز بعرض شامل لحياة الرجل، أو لشعره، أو لفلسفته، أو لهذا التطور الروحي الأكبر لصوفية الششتري ولمراحل حياته متساوقة في الوجود، مع هذا التطور. فقد قمنا بهذا العرض في كتاب سيظهر قريباً باللغة الانجليزية في ضوء رسم بياني يمثل مدى قرب الششتري من العقيدة التقليدية أو انحرافه عنها، واقتربه من الحقيقة المطلقة كما فهمها، وابتعاده عنها^(١٤). انما سنحاول في هذا المقال أن نبين صوراً من حياته وشعره تعين على تفهم الأثر الكبير الذي تركه في العالم الإسلامى.

٢ - لا نجد في حياة الششتري «الدراما الحمراء» التي نجدها في حياة غيره من صوفية الإسلام، ولم يمثل مسرحية إنسانية شخصية، تجعل من انحرافه عن المذهب السني صفة استشهاد «كالخلاج» (٣٠٩هـ=٩٢٢م) أو انتحار (كابن سبعين) أو زفرة حارة بارقة تدفع إلى ترك الوطن والأهل (كالغزالي)، (٥٠٥هـ=١٢١٨م) بل كان التصوف نده أن يصل به الانحراف - الى معاناة داخلية يعبر عنها تعبيراً ساذجاً في ظاهره - أسلوب أخذ، دقيق. فلم يصل إليه «سيف الشرع الماضى» ولم يهدم «فأس الدين» بته، ولم يجعل من حياته قصة باقية، ولعل هذا يفسر لنا قلة ما كتب عن حياته في

كتب مؤرخى التصوف الأقدمين ، قلة لا تتناسب على الإطلاق مع الأثر النافذ للرجل في عهده وبعد مماته . فتركت لنا تراجم قصيرة فقط وشذرات متفرقة في كتب التصوف وغيره ، وقفنا بمحاولة لتكوين مراحل هذه الحياة في كتابي السالف الذكر في ضوء هذه التراجم والشذرات مع دراسة نقدية لشعره لتوضيح ما غمض منها ، أو ملء فجوات لم يملأها مؤرخو حياته . وسنعطى هنا صورة مختصرة تركيبيه لهذه الحياة .

أما اسم الششتري الكامل فهو على بن عبد الله النميري الششتري اللوشى ويكنى بأبي عبد الله . والنميري نسبة إلى بني نمير بطن من بطون هوازن ، استوطن وادي آش ، أما الششتري فنسبة إلى شستر من أعمال قادس بالأندلس ، وقد ذكر المقرئ هذه القرية وقرر أن «زقاق الششتري معلوم بها»^(١٥) أما اللوشى ، فنسبة إلى لوشة بلد بالأندلس أيضاً ، ويمدنا بهذه النسبة الششتري نفسه في أحد أزجاله .

عارض لزلج عاشق شعره كما ترى

غالى فى طى أسرار لوشى وششتري

وقد سكت المؤرخون عن أبويه ، فلم يذكروا شيئاً عنها ، غير فقرة واحدة لابن ليون التجيبي (٨٧٥٠ = ١٣٤٦ م) يقول فيها «وكان من الأمراء وأولاد الأمراء فصار من الفقراء وأولاد الفقراء»^(١٦) وهذا يحدد تحديداً واضحاً عمل الأسرة . أو بمعنى أدق لم ينشأ الششتري في أسرة علم وثقفة ، بل في أسرة غنية ، لعل بعض أفرادها كانوا ولاء إقليميين ، غير أن المصادر لا توضح لنا شيئاً معيناً على الإطلاق ، ثم إن شعره خلا من أية إشارة إلى أبويه .

ولد الششتري على - الأرجح - عام (٨٦١٠ = ١٢١٢ م) وتوفي عام (٨٦٦٨ = ١٢٧٠ م)^(١٧) ولا نستطيع أن نعتبر تاريخ ميلاده ووفاته مؤكدين ، على أننا نستطيع أن نجزم أن الششتري قضى زمناً كبيراً من حياته في القرن السابع الهجرى ، وقد ساد هذا القرن في

الأندلس نزعة تصوف غريبة الشأن، وظهر فيه عدد من كبار الصوفية، وضعوا التصوف الفلسفي في صورته النهائية، كان ينتاب المجتمع الإسلامي المتداعي شيئاً فشيئاً في اسبانيا حسرة مريرة، فوجد في التصوف وفي التفلسف كما وجد في طرائق أخرى من الحياة تعزية وسلوة عن الحياة الخارجية، أو بمعنى أكثر تحديداً، وجد البعض في «كأس الخمر المعصورة» وفي «الغناء غير الديني» و «موسيقى الأوتار» غيبوبة عن حياته الخارجية المقلقة، ووجد البعض الآخر في «كأس الخمر غير المعصورة» وفي «النغم الإلهي» وفي «السماع الصوفي» فناء عن الخلق وبقاء في الحق^(١٨).

نشأ الششتري في أوائل هذا القرن، وبدأ يدرس علوم المسامين المعروفة من سنة وفقه ولغة وغيرها، ويبدو أنه تعمق في دراسة الفقه وأصوله، بحيث أن الطواحي يذكر أنه كان يجيز في المستصفي للغزالي^(١٩)، ويبدو أيضاً أن معرفته الدقيقة بالسنة والفقه عامة ستجعل أهل طرابلس يعرضون عليه القضاء حين زيارته لها، وما لاشك فيه أن الششتري نشأ مالكيًا ودرس المذهب المالكي، غير أن إجازته في المستصفي تدل دلالة واضحة على أن الرجل درس المذهب الشافعي. واطمأنت نفسه إلى كتاب في أصوله لأحد علمائه الأفذاذ وهو الغزالي، ثم ان الاتجاه المنطقي يسود المستصفي أيضاً، وقد هاجم هذا الكتاب الأخير علماء المذهب السلفي، كابن الصلاح الشهرزوري، (٥٦٤٣=١٢٤٣م) ثم ابن تيمية^(٢٠) فيما بعد، وقد قوبل المستصفي في كثير من المجامع الإسلامية في المشرق وفي المغرب بالنقد، وذلك لما تضمنته مقدمته المشهورة من أن من «لا يعرف المنطق، لا يوثق بعلمومه أصلاً»^(٢١). ومن المحتمل أن يكون الششتري قد اختار هذا الكتاب بالذات، تحديداً للفقهاء سواء أكانوا مالكية أم سلفيين. أما أساتذة الششتري في العلوم الدينية فلا نعلم عنهم شيئاً. درس الششتري أيضاً الأدب العربي دراسة دقيقة، وقصائده الكلاسيكية تثبت معرفته بالشعر العربي القديم، أما موشحاته وأزجاله فتدل على عميق معرفته بالأدب

الأندلس، سواء ما كتب باللغة الفصحى أم باللغة العامية، وخاصة أشعار ابن قزمان (٥٥٥٥ = ١١٦٠ م).

وقد درس الششتري الفلسفة، والمذاهب الفلسفية وقصائده وموشحاته وأزجاله مليئة بمعانيها الدقيقة. وقد عرف الششتري فلاسفة اليونان ومذاهبهم، على طريقة معرفة المسلمين لها، ثم عرف فلاسفة الإسلام، ويبدو أنه درس كل هذه المسائل في كتب الفلسفة المتداولة في عصره وتحت إشراف أستاذه ابن سبعين، وقد كان ابن سبعين أعلم مفكرى الإسلام إطلاقاً بالفلسفة اليونانية. ولم يدرس الششتري الفلسفة دراسة موضوعية، أى دراسة الفلسفة من حيث هى فلسفة، بل درسها من ناحية ذاتية، أى دراسة لها من حيث هى أداة تؤيد فكرته الصوفية. فلم يكتب كتاباً خالصاً فى الفلسفة، كما فعل أستاذه ابن سبعين، ولكنه استخدمها بمهارة نادرة خلال شعره. وينبغى ألا ننسى أن الششتري - كصوفى - أنكر أداة الفلسفة الكبرى، وهى العقل ومناهجه: التعريف المنطقي، واعتمال الدليل، وإقامة المقدمات لاستخراج النتائج، أو بمعنى أوضح، وضع المقدمات فى قياس للتوصل إلى كنه الأشياء أو جوهرها، والجوهر لا نصل إليه عند الششتري بنصب قياس أو اعتمال دليل، بل بالتماعه فى عين «القلب» أو انعكاسه فى مرآته، باقتداحه اقتداحاً لا يدرك كنه الإنسان، إنما يحده فيه، بحدس أو تذوق غيبي.

أما التصوف فقد درسه الششتري ودرس رجاله، وفى شعره لفتات كثيرة، قصيرة ولكنها دقيقة، لمذاهب عدد كبير من الصوفية تدل على اطلاعه التام على مذاهبهم، وأول أساتذته فى التصوف هو محيي الدين بن سراقه الشاطبي (٥٦٦٢ = ١٢٦٤ م) من أصحاب السهروردي (٥٦٣٢ = ١٢٣٤ م) صاحب عوارف المعارف^(٢٢)، ثم حضر حلقات المدينة أصحاب أبى مدين (٥٥٩٤ = ١١٩٧ - ١١٩٨ م). ثم وصلت دراسته إلى أوجها على يد أستاذه ابن سبعين.

أما دخوله إلى الطريق الصوفي، وممارسته للتصوف علماً وعملاً فقد كان أيضاً على أيدي هؤلاء الثلاثة وانعكس أثرهم على كتاباته، فزى أثر محيي الدين بن سراقه في كتابه الإنالة العلمية، وأثر المدينية في أشعاره الأولى وفي حياته في العصر الأول منها، ثم يطنى أثر ابن سبعين في كتاباته الأخيرة.

ويلخص لنا الغبريني (٥٧١٤=١٣١٤م) صاحب عنوان الدراية، أقدم مصدر كتب عن الششتري دراسته فيقول: «الفقيه الصوفي، من الطلبة المحصلين، والفقراء المنقطعين، له علم بالحكمة ومعرفة بطريق الصوفية، وتقدم في النظم والشرع على طريقة التحقيق، وأشعاره وموشحاته وأزجاله الغاية في الانطباع»^(٢٣) وينقل إلينا هذا النص المقرئ^(٢٤) (١٠٤١هـ = ١٦٣٢م) ثم احمد بن بابا التمبكتي^(٢٥).

تلك هي دراسات الششتري، وهي نفسها تفسر لنا حياته، حياة بدأت في ترف ونعيم، يدرس العربية وآدابها، ويعرف القديم منه والشعبي - على عادة أولاد الأغنياء - ثم الفقه وعلوم الشرع. وفي أثناء ذلك بدأت تكتمل رجولته، وتلقى عليه الحياة بعض الأعباء، فينتقل للتجارة من بلد إلى بلد، سعيًا وراء الكسب المادي، غير أن روحه القلقة لم تجد طمأنينة - فيما كان يقوم به من عمل - وشعر في قرارة نفسه أن شيئاً وراء تلك الظواهر أو في تلك الظواهر لا يستطيع أن يصل إليه. غير أن رحلاته الروحية ما لبثت أن بدأت وتوالت... بدأت لتعقبها المعاناة الداخلية للتصوف في صورته المختلفة.

كانت الرحلة الروحية الأولى إلى بجاية، وهناك قابل القاضي محيي الدين بن سراقه^(٢٦) - تلميذ السهروردي كما قلنا - واطمأنت نفس الرجل قليلاً. وبدأ يشعر بأنه قد وصل إلى أول الطريق، وأنه يستطيع أن يفرغ إلى بعض العبادة وأن يجد بعض الاستقرار واليقين. فما أن خرج من بجاية حتى عاوده الحنين إليها مرة أخرى، فرجع ولكنه اتجه إلى حلقة أخرى من الصوفية، اشتهرت ببجاية في ذلك الحين، وهي المدينية، أصحاب أبي

مدين^(٢٧). وكان أبو مدين قد اشتهر في المغرب والمشرق شهرة كبرى، وقوبل في مختلف الدوائر باحترام عظيم، ونجد هذا الاحترام في الدوائر السنية كما نجده أيضاً لدى صوفية وحدة الوجود الخالص كمحيي الدين بن عربي. رأى الششتري في أصحاب أبي مدين غناء عن كل شيء آخر تصوقاً أو غير تصوف، وكانت حلقة أبي مدين أقرب إلى الطريق السني منه إلى الطريق الفلسفي أو على الأقل مزيجاً منها. فاطمأنت نفس الششتري إليها، وبدأ يتجه في مناجاة روحية نحو قطب المدينة الأعظم^(٢٨)، وكان قد توفي، بل ستؤثر عليه المدينة وتطبعه بطابعها حتى بعد أن غرق في وحدة الوجود، وسترغمه فيما بعد على «التخلي عن عقيدة الوحدة والاتحاد والحلول»^(٢٩) وسيطع -ولو ظاهرياً- فيعلن تبرؤه من الاتحاد والحلول. على أية حال فقد غمرت الششتري سعادة عارمة حين اتصل بالمدينة جعلته يقطع العلائق بينه وبين ماضيه وناسه، ويترك التجارة، وأن يدعو نفسه بالمديني.

وكانت هذه الرحلة هي رحلته الروحية الثانية.

وكان من الممكن أن يبقى الششتري مدينيّاً، وأن تنتهي رحلته الروحية عند هذا الحد. لولا أن قابل في بجاية عام ٦٤٨هـ = ١٢٤٨م ابن سبعين، وتحدث الرجلان ولما انتهى من الحديث، وهمّ الششتري بالانصراف، سأله ابن سبعين: إلى أين هو ذاهب، فلما ذكر له أصحاب أبي مدين، صرخ فيه ابن سبعين صرخته الرهيبة.

«إن كنت تريد الجنة فإذهب إلى أبي مدين، وإن كنت تريد رب الجنة، فإذهب إلى»^(٣٠)

وقد عانى الششتري من صرخته غيبوبة روحية مطلقة، لم يستيقظ منها إلا وقد امتلكه ابن سبعين امتلاكاً كاملاً، وقد عبر الششتري عن هذا كله في موشحته التي أرسلها إلى ابن سبعين فيما بعد إلى مكة والته، مطلعها.

- (١) قل للذى قد ملكنى ملكه وغبّط الجسم بالسقام
(٢) لولا استوى قربى منك وبعدى قد كان مت منك من الغرام
(٣) يامن سرى سروا فى طباعى أنت القريب منى البعيد
(٤) ومن أعجب الاشياء وأنت معى وعشقى فيك كل يوم يزيد
(٥) وانا بتهنىكى وانطباعى غرامى فيك دائم جديد

ويدعوه «كعبة الحسن» وكثر حياته وشمسها وبدرها، «ومحىي الرسم»، «وممد الذات»
«ووارث العلم» «وذات الخير» «وكية السعادة» «واكسير الذوات» «ومغناطيس النفوس»
وهى تعبيرات أطلقها الششتري فى مواضع كثيرة على «الله» أو على «محمد الأعلى».
يمكننا أن نقول إن الششتري فنى فناء كاملا فى ابن سبعين وشعره مملوء بهذا.
عبر عن نفسه بأنه «عبد ابن سبعين»^(٣١) مع ان ابن سبعين كان دونه فى السن. ودعا
نفسه ايضا بالسبعينى^{٣٢}.

وكانت تلك هى رحلته الروحية الأخيرة...

وفى اليوم الثانى من مقابلته، أعطاه راية، وطلب منه ان يدخل السوق وينشد.

بديت بذكر الحبيب وعيشى يطيب

على أن يكمل الشعر هو نفسه، فأطاع الششتري، ودخل السوق يردد البيت، ولكن
لم يفتح عليه بشئ لمدة يومين.

وفى اليوم الثالث، كان الششتري فى حالة سكر كامل، فصاح فى السوق.

- (١) بديت بذكر الحبيب وعيشى يطيب
(٢) لما دار الكاس ما بين الجلاس
(٣) وحيثهم الأنفاس عنهم زال الباس
(٤) سقام بكاس الرضا عفا الله عما مضى

(٥) اشرب يانديمي وطيب وعش في أمان الحبيب
(٦) ووسع إلينا الفضا عفا الله عما مضى (٣٣)

ومنذ ذلك الحين، والششتري ينتقل من مكان إلى مكان، سواء مع شيخه أو وحيداً، أو مع فريق من الصوفية. وكثيراً ما كان يظهر في الأسواق يغنى، وييده آلة الغناء، ووراءه فريق من الصوفية يرددون الغناء (٣٤).

وليس لدينا تفاصيل عن هذه الرحلات ولا عن تواريخها، غير أننا نستطيع أن نكشف عنها خلال دراستنا لشعره.
أول رحلة تذكرها أشعاره، هي رحلته إلى فاس ومكناس. وقد ذكر هذه الرحلة في زجله المشهور.

(١) شويخ من أرض مكناس وسط الأسواق يغنى
(٢) واش علي من الناس واش على الناس منى

* * *

(٦) كذاك كنت في فاس وكذاك أنا هونى

ثم اتجه إلى قابس وعاش في رباطها، وقابل فيها الصوفيين أبا اسحق الوراقاني وأبا عبد الله الصنهاجي (٣٥). ورحل بعد هذا إلى طرابلس وأقام فيها زمناً. وقد بهر الششتري أهلها من قتها، وحكام بمعرفته الواسعة بالفقه والسنة، فعرضوا عليه قضاء البلدة. فرفض، «فاستحمقوه» «ونسبوه إلى الجنون».

فلم يأبه الششتري، بل ذهب في اليوم التالي إلى سوق البلدة، وكلامى لا يبالي بالناس، غنى (٣٦). [كامل]

(١) رضى المتيم في الهوى بجنونه خلوه يفنى عمره بفنونه
(٢) لا تعذلوه فليس ينفع عذلكم ليس السلو عن الهوى من دونه

- (٣) قسماً بمن ذكر العقيق من اجابه قسم الحب بحبه ويمينه
 (٤) مالى سواكم غير أنى تائب عن فاترات الحب أو تلوينه
 (٥) مالى إذا هتف الحمام بأبيكة أبدا أحن لشجوه وشجونه
 (٦) وإذا البكاء بغير دمع دأبه فالصب يجرى دمه بعيونه

ومنذ ذلك الحين، أدرك الرجل قوته الروحية وعلوه على المنصب وكراهيته الشديدة للفقهاء، فأرسل أزجاله .

قولوا للفقهاء عنى عشق المليح فنسى

وأخذ يدعوهم فى أزجال اخرى بالمتسبية الذين يحرون وراء المال، ويتقربون إلى السلطان^(٣٧). بل وأخذ يسخر بهم فى بعض قصائده الكلاسيكية، ومن الأمثلة على هذا قصيدته التى خاطب فيها الفقهاء بسخرية لاذعة. [خفيف]

- (١) طاب شرب المدام فى الخلوات اسقنى يانديم بالآنيات
 (٢) خمره تركها علينا حرام ليس فيها إثم ولا شبهات
 (٣) عتقت فى الدنان من قبل آدم أصلها طيب من الطيبات
 (٤) افتنى أيها الفقيه وقل لى هل يجوز^(*) شربها على عرفات
 (٥) أو يجوز الطواف والسعى فيها ويلبى ويرمى^(**) بالجمرات
 (٦) أو يجوز القرآن والذكر فيها أو يجوز التسيح فى الصلوات
 (٧) فأجاب الفقيه إن كان خمر عنب فيه شئ من المسكرات
 (٨) شربه عندنا حرام يقينا زائد فيه شئ من الشبهات
 (٩) آه يا ذا الفقيه لو دقت منها وسمعت الألحان فى الخلوات

(*) هكذا فى الأصل، والوزن لا يستقيم إلا إذا سكنت الزاى على الطريقة العامة .

(**) هكذا فى الأصل، ولا يستقيم الوزن إلا بحذف اللد الذى يلى الميم على الطريقة العامة أيضاً .

١٠) لتركت الدنيا وما أنت فيه وتعيش هائماً ليوم الممات
ونلاحظ أيضاً في ديوانه مجموعة من الأزجال اكتسبت بعض مظاهر اللهجة
الطرابلسية العامية، واختفت فيها بعض معالم لهجته الأندلسية أو المغربية.
ورحل الششتري من طرابلس إلى مصر، ونزل القاهرة، واعتكف بجوار الأزهر
مدة من الزمن، يقول:

(١) ما نجد خليعاً مثلى حرقته الكاسات والأذن

(٢) معتكف في جامع أزهر مختلى في شق تعب

(٣) وبقيت عاشق مهتك ننظم الزجل والأوزان

دخل الششتري مصر بعد محنة أستاذه ابن سبعين فيها، فقد طرد الرجل بتأثير من
القطب القسطلاني، (٥٦٨٦هـ = ١٢٦٧م) فرحل إلى مكة وأقام بها، فتولى الششتري مشيخة
الفقراء السبعينيين وأرسل إلى أستاذه من القاهرة الموشح المشهور:

قل للذي قد ملكني ملكه وغبّط الجسم بالسقام

وتراءى ابن سبعين للششتري في أحلامه ورؤاه. والرؤية عند الصوفي حقيقة مؤكدة
وقنع الششتري بهذا زمناً. وسكن إلى رؤية «كعبة الحسن» في غيبته. وتوالت حججه
الروحية أو «حججه بالهمة» ثم عزم آخر الأمر على القيام بالحج الحقيقي. فسافر إلى مكة
وقابل شيخه هناك. ويبدو أنه حج بعد ذلك أكثر من مرة، إذ يذكر مؤرخو حياته
أنه «حج مرات» (٢٨).

ويبدو أنه كان يعود إلى مصر في كل مرة، ثم إنتقل إلى دمياط، وكانت الحروب
الصليبية على أشدها، فخارب الششتري الصليبيين مع رجاله سنة ١٢٤٩م، واتخذ له
رباطاً بها، هذا الرباط الذي ورثه الشاذليون بدمياط فيما بعد.

وفي سنة (٨٦٥٠=١٢٥٢م) توجه الششتري إلى الشام، وهناك عاش في رباط القلندرية، وقابل النجم بن إسرائيل الشاعر الصوفي، وأعجب كل منهما بالآخر إعجاباً شديداً^(٣٩). وأخذ الششتري ينتقل مع الفقراء بين بادية الشام ودلتا مصر، يعيش في رباط أو ينزل بجوار دير، وأشعاره مليئة بزيارة الأديرة ورؤية الرهبان والشاميس والأيقونات والصور، واستمع الششتري إلى أغانيهم، وترتيلاتهم، ووصفهم في أشعاره وصفاً دقيقاً، وناقشهم في الخمر المعصورة والخمر غير المعصورة، وأحال فكرة تناول القربان المقدس إلى فكرة صوفية لطيفة.

وفي تلك الأثناء كانت الطريقة الششتريّة تتكون في مصر متميزة عن الطريقة السبعينية، وكان الفقراء يفضلونه على شيخه ابن سبعين، ويعلنون هذا. ويعلم الششتري بهذا ويضيق به. وينسبه إلى قصورهم عن معرفة حال الشيخ^(٤٠).

أثرت البيئة المصرية على لهجة الششتري فأخذ يطلق أزراله وموشحاته في لهجة مشرقية، وأخذت اللهجة المراكشية تتلاشى شيئاً فشيئاً، أما البيئة الشامية، فكان لها أثر آخر فيه، ولعله يعود إلى شاعرها النجم بن إسرائيل. إذ بدأ الششتري في الشام ينظم الشعر قصائد كلاسيكية، يصور فيها الأديرة التي رآها. وقد فعل هذا أيضاً من قبل في الحجاز، فقد أنشد الشعر في صورة جزلة، أقرب ما تكون إلى الشعر الجاهلي القديم أو الشعر الإسلامي في العصر الأول، ولعله أحس أن أزراله وموشحاته الأندلسية ستكون غريبة على الأذن الحجازي، وفي الأرض التي نعت منها العربية السليمة، فبدأ يحاكي شعراء الأرض المقدسة القدامى، فتخرج الأشعار منه مضخمة لا همس فيها، وتكلم عن الصفا والروة والحجون، ونادى قيساً وسعداً، وذكر ليلي وعزة ومي وغيلان.

وعاد الششتري في رحلته الأخيرة إلى دمياط، وهناك مرض، وأحس بالنهاية، فسأل الفقراء عن إسم المكان. فقالوا له الطينة، فتبسم وقال كلمته المشهورة «حنت الطينة إلى

الطينة» ثم أوصى أن يدفن بمقبرة دمياط، فحمله الفقراء على أعناقهم إليها^(٤١). وقد حاول الأستاذ ماسينيون أن يحدد مكان قبره في دمياط، وذكر أنه وصل إلى نتيجة مؤكدة في هذا^(٤٢). وقد ناقشت رأيه وبينت عدم صحته^(٤٣)، ولسنا هنا بصدد عرض لهذه المناقشة، غير أن الأستاذ ماسينيون أثبت ببراعة نادرة، أن الضريح الموسوم بإسم الششتري بحى الموسيقى بالقاهرة ليس له^(٤٤).

وليس المهم هنا أن نناقش وجود ضريح بدمياط وآخر بمصر، وإنما المهم أن اسم الششتري عاش في مصر، ويبدو أن أقطاب الشاذلية ومؤسسيها - وهم أبو الحسن الشاذلي (٨٦٥٦=١٢٥٨م) وأبو العباس المرسى (٨٦٦٨=١٢٧٠م) وابن عطاء الله السكندري (٨٧٠٩=١٣٠٩م) - قد عرفوه أثناء إقامته بمصر، ولدينا دليل واضح من أزراله، حين يقول:

« شيوخى هم شاذليه... »

ويبدو أنهم قبلوا إلى حد ما أشعاره في حضراتهم، واحتضنوها لبساطتها وبراءة مظهرها ثم كانت الطريقة الششتريية تحبب أشعاره، وتثير بها حماساً نادراً في قلوب العامة، وكان أحد تلامذته الكبار فيما بعد، ابن مباشر، زاهد باب زويلة وراهبها، ينشر شعره ومذاهبه من متنسكه، فيقبل عليها الناس.

تلك هى أوجه من حياة الششتري الروحية والزمنية، رأينا فيها كيف توزعت حياته في رقعة كبيرة من العالم الإسلامي، وكيف أنشد في كل منها أشعاره، ولكن هل تابعت أشعاره حيواته، أو بمعنى آخر: هل أثرت البيئات المحلية التى عاش فيها في شعره، وهل تلاءم هو معها، وهل حدث هذا التلاءم مع البيئات المختلفة في الجوهر، أم في العرض.

٣ - إن المخطوطات السبع عشرة التى وصلت إلىّ قد لا تجيب ببساطة عن هذه الأسئلة التى أثيرتها. ولكن نستطيع بدراسة مقارنة لهذه المخطوطات أن نصل إلى حقائق

عامة عن شعر الششترى وبيئاته المختلفة، قد تسهل لنا حل كثير من المشكلات الخاصة بشعره، ومعرفة بيئات هذا الشعر.

أما أول هذه الحقائق: فهي اختلاف المخطوطات في الخط، فبعضها مشرقى وبعضها غربى، وهذا دليل على أن أشعار الرجل قد تلقيت في المشرق والمغرب، وقيدت في كلا المكانين، ثانيتهما: اتفاق النوعين في القصائد الكلاسيكية، وهذا أمر بدى، نالفة الكلاسيكية واحدة في كل مكان. ثالثتهما: اتفاق النوعين في أزجال وموشحات سواء في الألفاظ أو في صيغ التعبير، أو بتعبير أوضح، أوردت بعض المخطوطات المغربية طعاً مشرقية، والعكس صحيح أيضاً. ولا يعنى هذا أن النسخ المغاربة والمشارقة كتبوا لألفاظ أو صيغ النطق المغربية أو المشرقية كما هى في كلتا اللهجتين، بل كثيراً ما حدث فير في صالح لفظة النسخ ولهجته، غير أننا نستطيع أن نصل إلى تصحيح الوضع، إذا ما اعينا وزن الشعر، وهنا تواجهنا صعوبة كبرى، وهى ان أسس أو أوزان الموشح والزجل ير معروفة لنا، وبهذا لا نستطيع ان نصل إلى شكل الكلمات طبقاً لوزن معين تحت ديننا. وبالتالي لا تتضح لهجة الشعر ما دمنا لا نستطيع ان نضع الشكل، والشكل هو أساس الهام لتوضيح نوع اللهجة. فيبقى لنا لمعرفة لهجة الموشح أو الزجل الاستناد نط على «اللفظة» فحينما كثرت ألفاظ المغربية الدارجة أو المشرقية الدارجة في الموشح أو زجل قررنا أنه مغربى أو مشرقى، ولكن لا يكفى هذا لتقرير نوع لهجة الموشح أو الزجل في أممي طريقان لمعرفة لهجة الموشحات والأزجال.

الأولى: ان نطبق ما تحت ايدينا من بحور كلاسيكية على الموشحات والأزجال ششترية مع بعض التغيرات والإضافات في بحور الشعر الكلاسيكى الستة عشر، او رد س الأزجال والموشحات إلى ما يسمى بصيغ العروض المهمل الأجزاء والضروب^(٤٥). وقد ما بهذا العمل بمعاونة العالم الشاب الممتاز الدكتور عبد العزيز الأهوانى.

واتضح لي خلال وزن الأبيات ومعرفة عروضها نسبياً، لهجة الموشح أو الزجل الثانية: اللجوء إلى وضع الأساس بطريقة «السباع» وبهذا نستطيع ان نصل إلى معرفة اللهجة. وقد قمت بالرحلة إلى مراکش وحضرت «السباع» الصوفى في الحضرة حيث تشد موشحات الششتري وأزجاله، وحيث يتوارث القوم هناك طريقة الإنشاد. وقد صححت أوزان بعض الأشعار في ضوء هذا السباع^(٢٦)، وتبين لي لهجة ما سمعت من أشعار ومن الغريب ان صوفية مراکش - وهم مغاربة أتحاح - كانوا ينشدون الموشحات والأزجال المشرقية بطريقة مشرقية، والمغربية بطريقة مغربية، ولو فعلوا غير هذا، لاختل الوزن، واختلت أنغام الموسيقى المصاحبة للإنشاد. أما شاذلية مصر المعاصرون فلا ينشدون المقطعات المغربية إطلاقاً، بل يتخيرون القطع المشرقية اللهجة أو القرية إلى الفصحى.

نستنتج من هذا أن دراسة مخطوطات الششتري تثبت لنا أن ثمت اختلافاً في لهجة أزجاله وموشحاته، فبعضها مغربي وبعضها مشرقى ويدعم هذا الرأى الدراسة الوضعية للسباع الصوفى سواء في مراکش او في مصر. وسأعرض الآن صوراً من موشحاته وأزجاله في البلاد المختلفة التى عاش فيها، وهى تبين الاختلاف الكبير في لهجتها.

أما أزجاله وموشحاته الأولى فأندلسية بحتة، سواء في لهجتها او في انتشار الكلمات العامية الأندلسية أو المغربية فيها، ومن الأمثلة على هذا:

١ - زجل: (١٣ بيتاً)

- | | | |
|-----|--------------------|------------------|
| (١) | جيت من البدايا حتى | رتنى عدت للنهايا |
| (٢) | لما زالت استارى | ريت ريتاً لينا |
- ٢ - زجل: (٢٧ بيتاً)

- | | | |
|-----|-----------------|----------------|
| (١) | قد لاح لينا منى | سر بدا عجيب |
| (٢) | حتى ريت أنى | عن حضرتى لنغيب |

٣ - زجل: (٢١ بيتاً)

- (١) لو نكن ذا عقل فى الناس كان يكون عقلى ملكنو
 - (٢) مولتى لعبت باجناس من قوى شى يعصى ستو
- وهو زجل أندلسى خالص، سواء فى لهجته او فى ألفاظه، ورد فى البيت (٨) كلمة قاييل، وهى كلمة أندلسية وردت عند ابن قزمان، كما وردت فى مقدمته لديوانه عن جال سابق هو الاخطل بن نماره^(٤٧)، وهى تقابل كلمة مبارك فى اللغة الدارجة المصرية، كما ورد فى البيت (١٥) كلمة دفاى وقد وردت هذه الكلمة فى شعر الششتى كثيراً، وردت عند ابن قزمان على الشكل الآتى «درفاس»

٤ - زجل (٢٤ بيتاً)

- (١) أطيب ما هى أوقاتى حين نكون مجموع مع ذاتى
- (٢) حين نكون مع ذاتى مجموع
- (٣) شمس أنسى منى تطلوع
- (٤) ويحبنى فقري مطبوع

٥ - زجل (٢٧ بيتاً)

- (١) زرنى لسعدى من هُ شميمه فى الملاح
 - (٢) فرج لى همى وصدري دأبا فى انشراح
 - (٣) بخوت هُ ياقوم الحيلة فى الحب اش تفيد
 - (٤) واش ينفع العوم والبحر واسع مديد
- وهذا زجل أندلسى خالص. وقد ترجم الاستاذ ماسينيون كلمة شميمه بنفحة^(٤٨)، وشميمة ساها زهرة، وذلك فى البيت الأول، وترجم «السوم» فى البيت (٥) بالسم، وهذا لأن السوم عند ابن قزمان وفى الاصطلاح الأندلسى عامة - البيع والشراء - والسوم

في هذا الموضع المبيعة. ومعنى البيت، لو بعت روحى لشراء الوصل لكان هذا عين العقل.
وترجم الاستاذ ماسينيون كلمة جدى في البيت (٦) بوالد الأب. وهذا خطأ فإن معنى الكلمة
(٦) مع قبر جدى نوفيه وهو عندى صلاح
هنا حظى.

وترجم كلمة قردى في البيت (١١) بألة المذكر، وهذا خطأ فقردى هنا معناها نحس
(١١) لكن قردى راح ووسع المراح

وقد وردت عند ابن قزمان كثيراً، ومن الشواهد على هذا قوله:

(١) يا محيى سعدى يضحك ويولول

(٢) ومضى قردى قدامى يقرل

٦ - زجل (٢٧ بيتاً)

(١) لا أحب النفس إنها اماره

(٢) واحب المعنى الذى عماره

٧ - زجل (٢٧ بيتاً)

(١) يا من بدعى بالأسرار لخلكشى ماره

(٢) أو عمرك مضى فى الأسفار يا بطل خساره

لخلكشى ماره معناها لاح لك شىء أماره، وهذا الزجل ملئ بالصيغ والتعابير
والكلمات الأندلسية الخالصة، ومن الأمثلة على هذا:

(٧) وخام عاد نراك يا غدار تحتاج القصارة

وخام - أى مادة خام - ويقصد الشترى بهذه الكلمة الخلو من التجربة. والقصارة
مدقة او مطرقة من خشب يستخدمها القصارون، أى الذين يرفعون الألوان من الثياب
او يضعونها عليه. ومعنى البيت: ليس عندك علم ولا حكمة ولا إشارات صوفية فأنت

مادة خام اى خال من التجربة، فأنت إذن تحتاج المدقة لكي تصقل بها كما تصقل الألوان.

(١٨) من لو وهم قد يتبقى في طريقه ساقه

ساقة معناها ساقة الجيش، والمقصود بها هنا التخلف، وقد استخدمها ابن قزمان «خاليه في الساقه» .

(٢٠) واعمل ان تخلص نفسك او اسجنها طاقه

طاقه كلمة تستخدم عند الأندلسيين كثيراً في معاني مختلفة ومعناها هنا قهراً .

(٢٦) قم دلو في دار الخمار في درب النصاره

(٢٧) كويس ملا من مسطار نعطى في البشاره

كويس، نصغير كاس، ومسطار اندلسية بحتة ومعناها في اللغة الأندلسية الدارجة عصير العنب. ولا توجد في العربية. ولعلها من اصل لاتيني .

٨ - زجل (٢٧ بيتاً) اللهجة مغربية هنا .

(٢٣) ذا الذى نعشق نعم هو قد عشقني باختيـارو

(٢٤) من قديم عشقو ذاتي وانا ساكن بدارو

(٢٥) ليس شى يخرجني عنو إذ لس ثم دار لغيرو

(٢٦) كل شى ظهر لى منو حتى شرو عاد وخيرو

(٢٧) كل شى صدر لى عنو حتى مسجدو وديرو

عاد في بيت (٤) - معناها ايضاً - وهي مغربية وفي البيت (٧)

(٧) من حجر ينبع لك الماء وفججار الماء نارو

وفججار مغربية ومعناها وفي حجر.

والآيات (٢٣ - ٢٧) ثورة على الفلسفة الديموقراطية القديمة بل وعلى الطبيعة القديمة كلها، إذ نادى الششتري فيها بمبدأ انفجار الذرة .

- (٢٣) الألف واحد هُ كَلَو والحروف منو ظهرت
 (٢٤) خل انت البامع التا عن ذات الألف صدارت
 (٢٥) وكذلك اللام مع اليا من وجودها انفجارت
 (٢٦) انت هُ الألف والأحرف في وجودها انحشارو
 (٢٧) والعوالم كلها منك بعدما غارو وفارو

٨ - زجل (٦٢ بيتاً)

- (١) مطبوع مطبوع اى والله مطبوع
 (٢) مطبوع مطبوع اى والله مطبوع

وهذا الزجل من أهم الأزجال الشثرية على الإطلاق، أندلسى فى كلماته وأندلسى - فى صيغ نطقه - ومن الأمثلة على هذا:

- (٣) فقير مثلى وفى عنقو شرشوح
 وشرشوح كلمة أندلسية معناها جراب معلق فى الرقبة، والأستاذ ماسينيون ترجحها خطأ بـفوطه^(٤٧).

(٢٨) معى كشكول مع وحدَ المحارة
 وهذا شائع فى اللهجة الأندلسية الدارجة، فيقولون وحد الرجل بمعنى رجل، أى لفظ واحد مع ال. والمصريون لا يقولون هذا، بل يقولون رجل واحد، او واحد رجل بغير ال. ويلاحظ أن النساخ المشرقين اخطأوا فى تشكيل كلمة واحد، فوضعوا كسرة تحت دال واحد فى - مع وحدَ المحارة - والأندلسيون والمغاربة يفتحون مثل هذه الدال، فيقولون مع وحدَ الرجل او مع وحدَ المحارة.

- (٣٠) وراس مصقول بحال طنجهاره
 بحال: معناها مثل، وهى استعمال أندلسى صرف، وطنجهارة وإن كانت مشرقية

قديمة صوابها طرحهارة، وهي فارسية تطلق على آلة موسيقية كالعود، إلا أنها لم تستعمل عند المشاركة، وهي عند الأندلسيين كثيرة.

ويضيق بنا الحيز، إذا ما حاولنا أن نورد الكلمات وصور اللهجة الأندلسية التي ظهرت في هذا الزجل.

٩ - زجل (٣٢ بيتاً)

(١) مه قلها رسلا بالصياح للكشى ثانى

(٢) وكن فقير وارمى السلاح وفى ضامى

(٣١) من يعجبوا عشق الملاح يرسل فى شامى

(٣٢) يعجبنى يا قوم افتتح ورد الزوانى

ترجم الأستاذ ماسينيون ورد الزوانى بورد الزانيات^(٩٩) وهذا خطأ. فالزوان هنا جمع زون وهو نوار مختلف الألوان من أحمر وأبيض ينبت فى الصحراء. تلك صور قليلة ولكنها تعطينا مثالا واضحاً لأزجال الشترى الأندلسية.

أما أزجاله فى مقامه الثانى وهو طرابلس فبدأت تفقد شيئاً فشيئاً صبغتها الأندلسية ولتلقط بعض الكلمات الطرابلسية. ومن الأمثلة على هذا:

زجل (١٠ أبيات)

(١) كيف يسو من قد بلى عن هواه او يغفل

(٢) اشغف القلب حبه يا اهل ودى وين العيش لى

فكلمة وين بمعنى اين. كلمة عربية بدوية تنطق فى صحراء طرابلس وصحراء مصر ونلاحظ ان الأزجال فى هذه الفترة، تفقد لا لهجتها الأندلسية او المغربية فقط، بل

تفقد صفتها كشر زجلى ايضاً، وتقترب من صورة الموشح، او بمعنى ادق تختفى منها
الألفاظ العامية .

وقد حددت في نشرتي لديوان الششتري - وهى تحت الطبع الآن - الموشحات او
الأزجال، التى تقرب من الفصحى، مع مظاهر اندلسية قوية تارة وضعيفة تارة اخرى .
ثم تختفى اللهجة الأندلسية اختفاءً تاماً من أزجاله وموشحاته ويكثر الموشح في
شعره، وتبدو أزجاله مشرقية بحتة، وقد تم هذا في مصر، مقامه الثالث .
وليس لدينا دلائل تثبت ان الششتري انشد في مقامه الرابع - وهو الحجاز -
موشحات وأزجالاً معينة، ولكننا نستطيع أن نقرر أنه أنشد عدداً من القصائد الكلاسيكية
هناك . ومن امثلة تلك القصائد :

١ - قصيدة (١٢ بيتاً - كامل -)

- | | |
|------------------------------------|--------------------------|
| (١) انخ الركائب في فناء الدار | وانزل بساحتها نزول الجار |
| (٢) يا صاح روحهن من نصب السرى | واعلم بأنك ما بقيت بسارى |
| (٣) وانظر إلى المعنى الذى يبدو لنا | بالرقتين عن يمين النـار |
| (٤) هاتيك دارهم وأما نارهم | فقد اضرمت بالقصد للخطر |
| (٥) يهدى لها من تاه في جنح الدجى | فهى الهدى للهائم المختار |

٢ - قصيدة (٩ ابيات - كامل -)

- | | |
|----------------------------------|--------------------------------|
| (١) للعيس شوق قادها نحو السرى | لما دعا اجفانها داعى الكرى |
| (٢) ارخ الأزمة واتبعها إنها | تدرى الحمى النجدى مع من درى |
| (٣) حث الركاب، فقد بدت سلع لنا | وانزل يمين الشعب من وادى القرى |
| (٤) اشتم ذاك الترب اذ ما جئته | تلفيه عند الشم مسكا اذفرا |
| (٥) فإذا وصلت إلى العقيق فقل لهم | قلب المقيم فى الخيام قد انبرى |

٣ - قصيدة (٨ ابيات مجزوء الرجز)

- (١) انخ - هديت - الأينقا فقد وصلت الأبرقا
(٢) اما ترى نار القرى على ربي ذات النقا

٤ - قصيدة (٦ ابيات - رمل)

- (١) قف بنا ياسعد وانزل بالحجون هذه الأعلام تبدو للعيون
(٢) والتفت غريبها كيما ترى نار من تهواه بالشعب اليمين
نرى إذاً من تلك الأمثلة، أن النزوة العرية التي ترتبط - مهما بعد بها المكان والزمان - بالأرض المقدسة، اشتعلت في نفس الرجل، وملأت عليه نفسه، فأخذ يتكلم عن العيس والسرى، وارخاء الأزمة، والإقامة ، وأخذ يهفو إلى نار القرى، وخيام - القبيلة - والمسك الأذفر، وأخذ يتغنى بالرقتين والحى النجدى وسلع والعقيق ووادي القرى الخ...

وينتقل الششتري إلى مقامه الرابع، وهو الشام وبدأ يطلق أزجاله وموشحاته في أسلوب شامى، ومن الأمثلة على هذا، الرجل الآتي (١٧ بيتاً)

- (١) سقاني حى بكثوس من خرة لم تنصر
(٢) منها شراب أهل الخلوص وكل شى فيها ظهر

* * *

- (٨) بالك تكن بويح أخى وامسك السر العجيب

بالك: بمعنى إياك شامية صرفة. وبويح: بمعنى بواح لا تستخدم في المغرب، ويستخدمها أعراب بادية الشام.

وفي الشام، أنشد الششتري قصائده في الأديرة. ومن الأمثلة على هذا:

١ - قصيدة (١٣ بيتاً . وافر)

(١) تنبه قد بدت شمس العقار وقد غلب الشعاع على النهار

(٢) سلافاً قد صفت قدماً وراقت أدرها بالصغار وبالكبار

٢ - قصيدة (٣٧ بيتاً . طويل)

(١) أيا سعد قل للقس من داخل الدير أذلك نبراس أم الكاس بالخر

(٢) سرينا له خلناه ناراً توقدت على علم حتى غدت غرة الفجر

٣ - قصيدة (٣٢ بيتاً . طويل)

تأدب بباب الدير واخلع به النعلا وسلم على الرهبان واحطط بهم رحلا
وهي قصيدة مشهورة، هوجم بسببها، وانبرى للدفاع عنه كما قلنا من قبل عبد الغنى النابلسي.

* * *

نستطيع الآن أن نجيب عن السؤال الأول الذي أثارناه في آخر الفقرة الثانية، وهو:
هل أثرت البيئات المحلية التي عاش فيها في شعره، وهل تلاءم هو معها؟ يبدو واضحاً
جلياً خلال العرض الوجيز الذي قمنا به أن الششتري سيطر على لهجات البلاد التي مر
بها، واستخدمها جميعها أبرع استخدام، فقدم لجمهور الناس مذاهبه لا في أسلوب بسيط
فحسب، ولا في لغة عامية على الإطلاق فحسب، بل وفي لهجاتهم الخاصة. فنفذت إلى
قلوبهم نفاذاً كاملاً، واستطاع أن يترك أثره واضحاً جلياً حتى أيامنا هذه، فعبقرية الششتري
إذن كانت في الاداة التي استخدمها، في السيطرة على اللهجات المختلفة، ووضع شعره في
قوالبها المتعددة، فقبلت أشعاره أحسن مقابلة في كل بيئة عاش فيها، أو بتعبير أوضح
كان الششتري أندلسياً في الأندلس، ومراكشياً في مراكش، وطرابلسياً في طرابلس، ومصرياً
في مصر، وشامياً في الشام، ولم يشعر مجتمع من تلك المجتمعات أن الرجل كان غريباً
عليه، وبذلك عاشت أشعاره حتى الآن.

بقى علينا أن نجيب على السؤال الأخير الذى أثرناه أيضاً فى آخر الفقرة السابقة .
هل تغير شعره فى المظهر أم فى الجوهر خلال تنقلاته فى البلاد الإسلامية؟ والذى
يبدو لى أن تلك البيئات المختلفة لم تؤثر فى شعره فى جوهره ، ففيها جميعاً يتردد
مذهبه: الرئيسى «الوحدة»: «وحدة الوجود» «وحدة الحقيقة» «وحدة الظهور» «وحدة
المعرفة» «وحدة الحب» «وحدة الجمال» الوحدة التى رآها فى كل شىء، ورأى كل
شىء فى ذاته، فتملكته الحيرة المحمدية المشهورة، والتى عبر عنها الحديث «اللهم زدنى
فيك تحيراً» فأنشد الششتري، وصاح :

(١) هيجاني... واطرحاني فى فلاقي

(٢) واذكروا... لى إسم من يحيى الرفات...

* * *

(١) كنت قبل اليوم حائر فى زوايا الكون دائر

(٢) فى بحار الفكر ملقى بين أمواج الخواطر

(٣) والذى كان مرادى لم يزل فى القلب حاضر

(٤) كشف الستر عن عيني وبدا فى كل بهجه

ثم «سكر» من الراح الإلهية. من الكاس المقدس، فأنشد فى سكره، فى محوه العيق .

(١) أنت أسكرتني على سكرى من لذيذ الشراب

(٢) ثم خاطبتني كما تدرى فقهمت الخطاب

(٣) ثم شاهدت وجهك البدرى عند رفع الحجاب

(٤) ثم صيرتني رقيب ذاتى كنت أنت الرقيب

(٥) يا حيائي وأنت فى ذاتى حاضر لا تغيب

ثم دخل «الحان» مسرح الوجود، ليرى الحقيقة الكبرى، فشخص إليها، فرأى ذاته فوق الأين، وفوق «المتى» فوق المكان، وفوق الزمان .

- (١) ادخل الحان وشاهد المعنى كى تنال الأمان
- (٢) كى ترانى بين الدنان عاكفاً شاخصاً للعيان
- (٣) وستاقى ساقى المدام دورى قبل دور الزمان
- (٥) يا حياتي وأنت فى ذاتي حاضر لا تغيب
- (٤) أنت تدرى من كان ساقينا القريب المجيب

وحين صحا، وعاش فى الحقيقة وبالحقيقة، أدرك سر الوجود، الوحدة فى ذاته، المعنى فى داخله، فأنشد .

- (١) أنا معنى المعانى وسر الوجود
- (٢) فاتنزه فى لطف صنعى واحفظ الحدود
- (٣) واخرج عن سوائى تحظى بالشهود

* * *

ولن نحاول أن نعرض فى هذا المقال، لمذهبه الفلسفى وأصوله ومآخذه، وآثاره فيمن بعده، وحسى اليوم أن بينت المكانة الممتازة التى شغلها الششترى، وما زال يشغلها فى العالم الإسلامى^(٥٠) .

مصادر المقال

- (١) نشرت مقالا عن الششتري بعنوان «صوفي أندلسي مجهول - أبو الحسن الششتري» بمجلة الأديب البيروتية عام ١٩٤٤. ونشر الأستاذ الكبير لويس ماسينيون مقالا ممتازا عنه بمجلة الأندلس Vol XIV. FASC. I. عام ١٩٤٩.
- (٢) وصل إلى يدي ١٧ مخطوطا. وفي مقدمة نشرتي لديوان - الذي ستقوم وزارة المعارف بالقاهرة بطبعه - وصف شامل لهذه المخطوطات.
- (٣) أوردت في هذه النشرة المعاني المختلفة للمعاني الصوفية الغريبة ومعاني الكلمات الأندلسية. وذلك تحت فقرة - ملاحظات -
- (٤) Dr. A. S. El Nashar: The Poetry and Mystical Philosophy of Al-Shushtari. (بحث سيطلع قريبا قدم عام ١٩٥١ رسالة للدكتوراه بجامعة كبرج) ص ٣٢.
- (٥) ابن خلدون: المقدمة (طبعة بيروت ١٨٨٠م) ص ٥٤٨.
- (٦) انظر مخطوط الاسكوريال ومخطوطات المكتبة الصديقية بطبعة ومقدمة نشرتي لديوان الششتري.
- (٧) ابن عباد الرندي: الرسائل الكبرى (فاس ١٣٢٠هـ) ص ١٩٧.
- (٨) علق زروق على بعض أشعار الششتري، وهذه التعليقات توجد في مجموعة تحتوي على كتب صوفية أخرى. والمجموعة محفوظة بالمكتبة الصديقية. وأيضاً ترجمة الشيخ أبي الحسن الششتري نقلت عن مختصر النصيحة الكافية لسيد زروق، مكتبة البلدية بالأسكندرية عمرة ٣٠٢٤ مجاميع ١٦.
- (٩) لابن عجيبة شرح نونية الششتري وحواشي على بعض قصائد الششتري بالمكتبة الصديقية. وعلق كثيراً على شعره في كتابه ايقاظ الهمم في شرح الحكم والفتوحات الالهية في شرح المباحث الأصلية (الكتابان منشوران في مجلد واحد بالقاهرة - بدون تاريخ)
- (١٠) أحمد بن بابا التميمي: نيل الابتهاج (فاس ١٣١٧هـ) ص ٧٠.
- (١١) محمد مخلوف: المواهب ص ٣٤١.
- (١٢) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل. (طبعة القاهرة بدون تاريخ) ج ١ ص ٦٧.
- (١٣) عبد النبي النابلسي: رد المفترى في الطعن على الششتري. (مخطوط بمكتبة البلدية بالأسكندرية - عمرة ٣٠٢٤ مجاميع ١٦).
- (١٤) الكتاب الآنف الذكر في رقم (٤)
- (١٥) المقرئ: نفح الطيب (طبعة رفاعي) ج ٧ ص ١٦١.
- (١٦) ابن ليون التجيبي: الاغالة في الانتصار للطائفة الصوفية (مخطوط يملكه صاحب هذه المقالة). ص ٥
- (١٧) Dr. El Nashar: The Poetry... P.11
- (١٨) Ibid: PP. 4-8.
- ويقوم احد شباب المعهد المصري بمدرسة الأستاذ «أحمد هيكال» بتوضيح هذه النقطة بتفصيل في بحث له عن «ابن سهل الأندلسي»
- (١٩) ابن عجيبة: شرح النونية: ص ٥.

- (٢٠) على سامى النشار: مناهج البحث عند مفكرى الاسلام (القاهرة ١٣٦٧هـ = ١٩٤٧م) ص ١٣٩-١٤٥.
- (٢١) الغزالي: المستصفى (القاهرة ١٣٢٢هـ) ج ١ ص ١٠ .
- (٢٢) المقرئ: فتح... ج ٧ ص ١٦٢ .
- (٢٣) الغبريني: عنوان الدراية فيمن نزل بحجاية: (طبعة الجزائر سنة ١٣٢٨هـ = ١٩١٠م) ص ١٤٠ .
- (٢٤) المقرئ: فتح... ج ٧ ص ١٦١ .
- (٢٥) أحمد بن بابا التميمي: نيل... ص ٧٠-٧١ .
- (٢٦) المقرئ: فتح... ج ٧ ص ١٦٢ .
- (٢٧) ديوان الششتري: ص ١٤٠ - السطر ٢١ .
- (٢٨) نفس المصدر - نفس الصفحات.
- (٢٩) ابن عجيبة: شرح النونية: ص ٦ .
- (٣٠) المقرئ: فتح... ج ٧ ص ١٦٢ .
- (٣١) ديوان الششتري: ص ١١٨ - السطر ٢٣، ص ١٤٦ سطر ٢٥ وفتح ج ٧ - ص ١٦٢
- (٣٢) وردت هذه النسبة في كثير من المخطوطات .
- (٣٣) ابن عجيبة: حواشي: ص ٢ .
- (٣٤) زروق: شرح النصيحة... ص ١-٢ .
- (٣٥) الغبريني: عنون... ص ١٤١ .
- (٣٦) زروق: شرح النصيحة... ص ٣ .
- (٣٧) ديوان الششتري: ص ١٤ أسطر ١٨-٢٠ .
- (٣٨) المقرئ: فتح... ج ٧ ص ١٦٢ .
- (٣٩) المقرئ: فتح... ج ٧ ص ١٧٢ .
- (٤٠) الغبريني: عنون... ص ١٤١ .
- (٤١) المقرئ: فتح... ج ٧ ص ١٦٣ .
- (٤٢) Massignon: Investigaciones sobre Šuštari, Poeta Andaluz, Enterrado en Damietta. (Andalus, Vol. XIV, FASC. I, 1949), P. 35.
- (٤٣) Dr. El Nashar: The Poetry... P. 20.
- (٤٤) Massignon: Investigaciones... P. 55-57.
- (٤٥) ديوان الششتري (تحت الطبع) نشرة الدكتور على سامى النشار.
- (٤٦) أنظر الديوان.
- (٤٧) ابن قزمان: الديوان طبعة نيكل - مدريد ١٩٣٣ والنسخة المصورة عن برلين ١٨٩٦، المقدمة.
- (٤٨) Massignon: Investigaciones... P. 39.
- (٤٩) Ibid... P. 32.
- (٥٠) التواريخ الواردة في هذا المقال تدل على سنة الوفاة.

ابن دحية في المطرب^(*)

لأستاذ السبر مصطفى غازي

يحتفظ «المتحف البريطاني» بلندن بمخطوط فريد (رقم ٧٧ حالياً و٦٣١ بحسب بروكلمان) لكتاب «المطرب» في أشعار أهل المغرب^(١) لدى النسبين، أبي الخطاب، عمر بن حسن ابن علي، المعروف بـ «ابن دحية»، الكلبى. والمخطوط مكتوب بخط نسخى واضح. ويقع في ١٧٧ ورقة، تشتمل كل منها على ١٣ سطراً. وهو قديم، يرجع إلى منتصف القرن السابع للهجرة (= منتصف القرن الثالث عشر الميلادى). وينص ناسخه «حسين بن محمد ابن جعفر البغدادى» على أنه انتهى من نسخه في يوم الخميس ثامن عشر جمادى الآخرة من سنة تسع وأربعين وست مائة^(٢) (= ١٢٥١/٩/٧ م)؛ أى بعد وفاة المؤلف بنحو من ستة عشر عاماً؛ إذ توفى «ابن دحية» بالقاهرة يوم الثلاثاء الرابع عشر من ربيع الأول سنة ثلاث وثلاثين وست مائة^(٣) (= ١٢٣٥/١١/٢٧ م) ولم يراع في نسخ المخطوط الدقة في ضبط الكلم، وسقطت من ناسخه سهواً بعض الألفاظ. وخط هو، أو من ينقل عنه، في نسب المؤلف؛ فأعقب عنوان الكتاب بقوله: «تصنيف الشيخ، الإمام، الفقيه، المحدث الثقن، حكم الرواة، أبي الخطاب، عمر بن علي بن حسن، المعروف بـ «ابن دحية»، رضى

(*) تفضل أستاذى الدكتور «إميليو غرسية غومس» بإعارتي في العام الماضى نسخته الخاصة المصورة لمخطوط «المطرب»، فأتاح لى بذلك دراسة المؤلف عدة أشهر خرجت منها ببعض الملاحظات التى أقيم اليوم على أساسها هذا المقال، بعد حصول «المعهد المصرى» على نسخة أخرى مصورة للمخطوط.

(١) اشتراه «المتحف البريطانى» في ابريل سنة ١٨٦٨ م. وفي الورقة الأولى منه تعريف بالمخطوط، بالإنجليزية، ترجم فيه عنوانه بـ «فن الشعر عند أهل المغرب (أى: سورية وآسيا الصغرى)». وفي تحديد «المغرب» على هذا النحو خطأ بين؛ فإن المقصود به في الكتاب: المغرب الإفريقى والأندلس وما قد يصحبها من جزر كصقلية والبلليار، كما أن إطلاق «فن الشعر» على المطرب منه غير دقيق. وقد ذكره ابن خلكان (وفيات الأعيان، القاهرة، ١٩٤٨ م، ج ٤، ص ٦١)، وحاجى خليفة (كشف الظنون، استانبول، ١٩٤١ م، مجلد ٢، نهر ١٧١٨)، والمقرئ (فتح الطيب، القاهرة، ١٩٤٩ م، ج ٣، ص ١٦؛ ج ٥، ص ٣٠٢) بأنه «المطرب (من) أشعار أهل المغرب». ودراسة عناوين كتب المؤلف وكثير غيرها من عناوين الكتب الأندلسية ترجع قراءة العنوان كما ورد في المخطوط (ورقة ٢، ٣).

(٢) ورقة ١٧٧ ظ. (٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٢٢.

الله عنه^(١)»، ولم يتنبه الى أن المؤلف ينص في كتابه على أن والده «حسن بن علي» حيث يقول: «وأنشدني جماعة من شيوخى، منهم سيدى أبى، الفقيه الفاضل، أبو علي حسن بن علي^(٢)»، ويورد «ابن خلكان» نسب المؤلف على أنه: «أبو الخطاب، عمر بن حسن بن علي.. الخ.»، ويعقب عليه بقوله: «نقلت نسبه على هذه الصورة من خطه، وكان قد قيده وضبطه كما هو هنا^(٣)»؛ مما لا يدع مجالاً للشك في خطأ النسب الذى يطالعنا به الناسخ عقب عنوان الكتاب. وقد أصابت الرطوبة من المخطوط بعض أوراقه، فانساح المداد بين السطور، وطمس معالم الكلمات؛ مما جعل قراءتها متعبة شاقة، إن لم تكن مستحيلة أحياناً. ووقع اضطراب في ترتيب الأوراق الواقعة بين الورقتين ١٥٣ و ١٥٦ يقع في الوهم أن هناك خراباً ينقطع به الكلام. وبإعادة ترتيب الأوراق على الوجه التالى: ١٥٣ ثم ١٥٥ ثم ١٥٤ ثم ١٥٦ - تستقيم قراءة النص في غير إشكال. ومؤلف الكتاب أندلسى من «بلنسية»^(٤) بشرق الأندلس. ولد قبيل منتصف القرن السادس للهجرة (= حول منتصف القرن الثانى عشر الميلادى)، في غير اتفاق على تحديد سنة مولده. قيل: إنه ولد في سنة ٥٤٢هـ. (= ١١٤٧م)، وقيل: في سنة ٥٤٤هـ. (= ١١٤٩م)، وقيل: في سنة ٥٤٦هـ. (= ١١٥١م)، وقيل: في سنة ٥٤٧هـ. (= ١١٥٢م)، وقيل: في سنة ٥٤٨هـ. (= ١١٥٣م).^(٥) وبأى أخذنا من هذه الأقوال، فقد ولد في حدود السنوات الأولى من استيلاء «عبد المؤمن بن علي» الموحدى على الأندلس، ونشأ وشب في ظل خلافة «الموحدين» بالمغرب.

(١) ورقة ٣ و . (٢) ورقة ٨٤ و .

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣ ص ١٢١.

(٤) نسبه ابن العماد إلى «دانية» (شذرات الذهب، القاهرة، ١٩٣٢م، ج ٥، ص ١٦٠). والمتفق عليه أنه من «بلنسية»؛ فقد اتسب إليها فيما نقله ابن خلكان من خطه (وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٢١). أما «دانية» فيلده أصوله فيما ذكره ابن الأبار (التكملة، ط. كوديرا، مجريط، ١٨٨٧م، ج ٢، ص ٦٥٩)، والمقرئ (فتح الطيب، ج ٢، ص ٣٠٦). وكان والده تاجراً من أهلها فيما نقله ابن حجر (لسان الميزان، حيدرآباد الدكن، ١٩١١م، ج ٤، ص ٢٩٣) (٥) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣ ص ١٢٢ وما بعدها، ابن حجر: لسان الميزان، ج ٤، ص ٢٩٤؛ المقرئ: فتح الطيب، ج ٢، ص ٣٠٥. وذكر ابن تفرى بردى نقله عن الذهبي (النجوم الزاهرة، القاهرة، ١٩٣٦م، ج ٦، ص ٢٩٥) وابن العماد (شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٦١) أنه توفي في سنة ٥٦٣هـ. (= ١٢٣٥م). عن سبع وعشرين سنة. وهذا يتفق والقول بأنه ولد في سنة ٥٤٦هـ. (= ١١٥١م).

وقد اشتغل بطلب الحديث في أكثر بلاد الأندلس الإسلامية، ولقي بها علماءها ومشايخها، وتقل بين الأندلس وشمال إفريقيا، مجتمعاً بفضل أهل المغرب، معتنقاً المذهب الظاهري. وولى قضاء دانية مرتين، ثم صرف عن ذلك لسيرة نعت عليه. وفي سنة ٥٩٥هـ. (= ١١٩٨م) حدث بتونس بـ «صحيح مسلم». ثم ارتحل إلى المشرق حاجاً؛ فدخل مصر والشام والعراق وخراسان، «كل ذلك في طلب الحديث والاجتماع بأئمة والاخذ عنهم، وهو في تلك الحال يؤخذ عنه، ويستفاد منه»^(١). وقدم لإربل في سنة ٦٠٤هـ. (= ١٢٠٧م). وهو متوجه إلى خراسان، فألف للكهـا «مظفر الدين» كتاب «التنوير، في مولد السراج النير»، وقرأه عليه بنفسه. وعاد إلى مصر، فاستأدبه الملك «العالء» الایوبی (حكم من ٥٩٦هـ. إلى ٦١٥هـ. = ١٠٩٩م. - ١٢١٨م.) لولده محمد «الکامل»، وأسكنه القاهرة، فاحتل بذلك منزلة كبيرة. ثم عظمت مكانته عند «الکامل» (حكم من ٦١٥هـ. إلى ٦٣٥هـ. = ١٢١٨م. - ١٢٣٧م.)، فبنى له في سنة ٦٢١هـ. (= ١٢٢٤م.) «دار الحديث الکاملية» بالقاهرة. وبقي مرعى الجانب في ظل «بنى أيوب» إلى أن عزل، وتوفى بالقاهرة، ودفن بسفح المقطم في ١٤ من ربيع الاول سنة ٦٣٣هـ. (= ١٢٣٥/١١/٢٧م.)^(٢).

(١) ابن خلکان: وفيات الأعیان، ج ٣، ص ١٢٢.
(٢) انظر في ترجمة حياة المؤلف: ابن الأبار: التكملة، ط. كوديرا، مجرطة، ٨٨٧م، ج ٢، ص ٦٥٩ وما بعدها؛ ابن خلکان: وفيات الأعیان، القاهرة، ١٩٤٨م، ج ٣، ص ١٢١-١٢٣ (ونقل ابن خلکان عن المؤلف في ج ٤، ص ٦٤-٦٦): الغبري: عنوان الدراية، الجزائر، ١٩١٠م، ص ١٥٩-١٦٧؛ المقرئ: السالك، القاهرة، ١٩٣٤م، قسم ١، ج ١، ص ٢٥٨ وما بعدها؛ ابن حجر: لسان المیزان، حیدرآباد، ١٩١١م، ج ٤، ص ٢٩٧-٢٩٨؛ ابن تفری: النجوم الزاهرة، القاهرة، ١٩٣٦م، ج ٦، ص ٢٥٨، ٢٩٥. السيوطي: بنية الوعاة، القاهرة، ١٩٠٨م، ص ٣٠٦ (ونقل السيوطي عن المؤلف في ص ٣٢٨)؛ المقرئ: فتح الطيب، القاهرة، ١٩٤٩م، ج ٢، ص ٣٠١-٣٠٧؛ ج ٤، ص ١٣٢-١٣٤ (ويقتبس المقرئ من المؤلف في ج ٣، ص ١٤، ١٦ وما بعدها، ١٩، ٢٣ وما بعدها؛ ج ٤، ص ٢٦٨، ٣٠٦، ٣٧٧، ٣٩٧؛ ج ٦، ص ٢٧، ٢٠٧؛ ج ٧، ص ٤٣-٤٥؛ ج ٩، ص ٨٤، ٢٤٦، ٢٩٨): ابن العماد: شذرات الذهب، القاهرة، ١٩٣٢م، ج ٥، ص ١٦٠ وما بعدها؛

DOZY, R.: RECHERCHES SUR L'HISTOIRE ET LA LITTÉRATURE DE L'ESPAGNE PENDANT LE MOYEN ÂGE, 3e éd., PARIS-LEYDE, 1881, T. II, PP. 267-278 × APP. XXXIV; BROCKELMANN, C.: GESCHICHTE DER ARABISCHEN LITTERATUR, LEIDEN, 1943, T. I., PP. 378-380; PONS BOIGUES, F.: ENSAYO BIO-BIBLIOGRÁFICO SOBRE LOS HISTORIADORES Y GEÓGRAFOS ARÁBIGO - ESPAÑOLES,

طلب الملك «الكامل» الأيوبي إلى «ابن دحية» الكلبي أن يجمع له ما اجتمع عنده من الأناشيد التي رواها عن شعراء الأندلس وسائر المغرب بأقرب الأسانيد، فألف له كتاب «المطرب» في أشعار أهل المغرب». ولا نملك نصاً يعين تاريخ تأليفه على وجه التحديد. على أن الذي لاشك فيه أن «ابن دحية» لم يؤلف كتابه في عهد «العاقل» حين كان مؤدباً لولي عهده؛ بل ألفه بعد أن تولى «الكامل» الملك، أي بعد سنة ١١١٥هـ (= ١٢١٨م.)؛ فهو يدعو «الكامل» في مقدمته: «مولانا، سلطان العرب والعجم؛ وعز الملوك العصرية، ومالك فضيلتي السيف والقلم، وملك اليمن والشام والديار المصرية، أبا العالي، أبا المظفر، محمداً، الكامل، الكامل الأوصاف، لا برحت يبقائه الممالك مهتزة الأعطاف، معتزة الأطراف^(١)!»، ويقول بين يدي شعر للقلعي: «وله من قصيدة يمدح بها بعض ملوك المغرب، وكأنها عني بمعانيها مولانا، السلطان، الملك، الكامل، وأشار بأنامل يدع ألقاها إليه، لا برحت محاسن المحامد مصروفة له وموقوفة عليه^(٢)!»، ويقدم لأبيات من قصيدة له في مدح «الكامل»: «ولبعض أهل العصر من قصيد فريد، يمدح فيه مولانا، السلطان، الملك، الكامل، ملك ملوك العصر، أيده الله بالنصر^(٣)!»، ويقول في حديثه عن ابن حبوس: «وقد رفعت ديوان شعره للمقام المولوي، السلطاني، الملكي، الكامل، الناصري، أدام الله أنعامه! ووالى له حسن الصنع وأدامه^(٤)!». وهذه الشواهد، مع شعره^(٥)،

MADRID, 1898, n° 238, pp. 281-283; HUART, CL.: LITTÉRATURE ARABE, 2^e ÉD., PARIS, 1912, p. 171 ET SUIV.; LÉVI PROVENÇAL, É.: ISLAM D' OCCIDENT, ÉTUDES D'HISTOIRE MÉDIÉVALE, PARIS, 1948, p. 96 ET SUIV.; GONZALEZ PALENCIA, A.: HISTORIA DE LA LITERATURA ARÁBIGO-ESPAÑOLA; 2^a ED., (COL. LAB.), BARCELONA, 1945, pp. 172, 173 y 197; NYKL, A. R.: HISPANO-ARABIC POETRY AND ITS RELATIONS WITH THE OLD PROVENÇAL TROUBADOURS, BALTIMORE, 1946, p. 325.

(١) ورقة ٣ ظ . (٢) ورقة ٤٢ و .

(٣) » ١٣٨ و . (٤) » ١٤٨ و .

(٥) » ١٣٨ وما بعدها؛ ١٧٦ ظ وما بعدها .

تمثل أيضاً جانباً من علاقته بالملك «الكامل»، الذى كان لرغبته وصدور أمره، الفضل فى تأليف «المطرب»؛ بدليل قول «ابن دحية» فى مقدمته: «تقدم إلى أمره المطاع، الواجب له على من الجهد غاية ما يستطيع، أن أجمع له ما اجتمع عندي»^(١)... الخ»، وقوله فى خاتمته: «ولولا الاستئمان إلى الإغضاء، وأن المبادرة إلى امتثال أمر السلطان أقرب إلى الإرضاء، لما أرعفت لليراع أنفأ، ولا حملت الروية على الكتاب عنفاً؛ لبعد المملوك عن بلاده، وكلب العدو فى البحر على كتبه وطارفه وتلاده»^(٢). فكان «المطرب» بذلك أثراً من آثار الاحتكاك الثقافى بين مصر وإسبانيا فى النصف الأول من القرن السابع للهجرة (= النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادى).

جمع «ابن دحية» فى كتابه بين الاختيار الشعرى، والنقد الأدبى، والشرح اللغوى، والعرض التاريخى. فاقتار من شعر أهل الأندلس وسائر المغرب ما يدخل فى باب المطرب. وتناول فى مختاراته مختلف الموضوعات الشعرية، من غزل، ووصف، وخر، ومدح، وهجاء، ورتاء، إلى غير ذلك من الموضوعات التى يطرقها الشعراء. وجمع فى ذلك بين الشعر التقليدى والموشحات^(٣)؛ فنوه بهذا الفن الذى نبت ونشأ فى الأندلس، واختار موشحيتين لأبى بكر بن زهر، وأشار إلى أخرى لأحمد بن هردوس^(٤). واكتفى فى معظم ما اختاره بالقليل من الأبيات، ولم يعم - إلا فى القليل - باختيار المطولات. واختار لهم جميعاً من عصور مختلفة تنحصر بين القرنين الثالث والسابع للهجرة (التاسع

(١) ورقة ٣ ط وما بعدها. (٢) ورقة ١٧٦ و.

(٣) لا نعرف أندلسياً قبل «ابن دحية» ألف فى المختارات، جامعاً فيما اختاره بين الشعر التقليدى والموشحات، غير «ابن عامر» (المتوفى قريباً من سنة ٥٤٠هـ = ١٠٤٨م) فى «البديع»؛ حيث أورد موشحاً لأبى الحسن بن على مزج فيه بين المدح والوصف (ابن عامر: البديع فى وصف الريم، ط. بيرس، الرباط، ١٩٤٠م. ص ١٧ وما بعدها). وهى ظاهرة جديرة بالتسجيل؛ فإن علماء الأندلس - على إعجابهم بهذا الفن - لم يجمعوا بينه وبين الشعر التقليدى فيما ألفوه حينئذ من كتب المختارات؛ ولعل ذلك لأن أكثر الموشحات كانت على غير أعاريض أشعار العرب، كما يقول «ابن بسام» (المتوفى سنة ٥٤٢هـ = ١١٤٧م). (الذخيرة. القاهرة، ١٩٤٢م، قسم ١، مجلد ٢، ص ٢).

(٤) ورقة ١٤٧ و، ١٥٠ ط - ١٥٢ و، ١٧٤ و.

والثالث عشر للميلاد)، ولم يغفل أمره كشاعر؛ فأورد نموذجين من شعره في مدح «الكامل»^(١). وقد عنى عناية خاصة بالنقد الأدبي والشرح اللغوي؛ فهو يعلق على مواضع الإحسان والإساءة في الأبيات، ويدل على توافق المعاني بين الشعراء، ويفاضل بين اللاحق والسابق، ويقابل بين المشاركة والمغاربة، ويشرح ما غمض من اللغة، ويذكر أقوال علماء العربية، ويسوق خلال ذلك نبذاً من نواذر الأدباء والعلماء، ولهاً من سير الملوك والأمراء، وإشارات إلى ما لأهل الأندلس والمغرب من مؤلفات؛ راوياً في ذلك حيناً، مدلياً برأيه حيناً آخر. «وبالجملة، فقد ثلث في هذا المجموع كنانة محفوظاتي في المعارف الأدبية، ولم أخله من أخاير ذخاير ما التقطته من أفواه مشايخي من مشكل علمي الغرب والعربية»^(٢). كما يقول في مقدمته. ولم ينتهج في تأليف هذه المادة نهجاً منظماً أو يتقيد بخطة معينة؛ بل استرسل في إملائها مع الخاطر، خارجاً بذلك عن مألوف عادته في تواليفه السابقة؛ كما ينص على ذلك بقوله: «لم أقصد جمع ذلك على الترتيب، ولا سلك فيه مسلكي المهود في التبويب والتعذيب، بل استرسلت فيه مع الخاطر، على ما يجود به ويسمح، ويعن له ويسنح. فالناظر فيه يسرح في بساتين، ويمرح في ميادين، ويخرج من فن إلى فنون، والحديث ذو شجون»^(٣). مما يجعل لكتابه طابعاً خاصاً بين كتب المختارات التي سبق إليها؛ مثل: «البديع» لابن عامر (المتوفى قريباً من سنة ٥٤٠هـ = ١٠٤٨م)، و «جدوة القتبس» للحميدى (المتوفى سنة ٥٤٨هـ = ١٠٩٥م)، و «الذخيرة» لابن بسام (المتوفى سنة ٥٤٢هـ = ١١٤٧م)، و «وقلائد العقيان» و «مطمح الأنفس» لابن خاقان (المتوفى سنة ٥٢٩ أو ٥٣٥هـ = ١١٣٤ أو ١١٤٠م)، حيث يتقيد كل منهم بخطة معينة في تأليفه.

(١) ورقة ١٣٨ وما بعدها؛ ١٧٦ ط وما بعدها. لم ينص «ابن دحية» على أن الأبيات العينية له؛ بل قال: «ولبعض أهل العصر». وقد أورد له الغبريني (عنوان الدراية، ص ٦١٤-١٦٧) القصيدة كاملة. ونقل عنه المقرئ أبياتاً منها (فتح الطيب، ج ٢، ص ٣٠٣ وما بعدها).
(٢) ورقة ٤. (٣) ورقة ٤ ط.

و«ابن دحية» في «المطرب» أندلسى قوى الشمور بأندلسيته، يعتز بشعراء قومه، ويندد بالمشاركة - وبخاصة أهل العراق - حين يتقصون من أقدار أدباء المغرب؛ فيكشف بذلك عن مظهر مهم من مظاهر الاحتكاك الثقافى بين الشرق والغرب. وقد عرض صورة من إزراء المشاركة بأهل الأندلس، عندما نزل «الغزال» (المتوفى سنة ٢٥٠هـ. = ٨٦٤م). بأهل العراق، فقال: «ثم إن «الغزال» لم يطلب نفساً بالمقام فى الأندلس، فرحل إلى العراق، وذلك بعد موت الحسن بن هانئ بمدة يسيرة. فوجدهم يلهجون بذكره، ولا يساوون شعر أحد بشعره. فجلس يوماً مع جماعة منهم، فأزروا بأهل الأندلس، واستهجنوا أشعارهم. فتركهم حتى وقعوا فى ذكر الحسن، فقال لهم: من يحفظ منكم قوله: «لما رأيت.. (الآيات)»؟ فأعجبوا بالشعر، وذهبوا فى مدحهم له كل مذهب. فلما أفرطوا، قال لهم: خفضوا عليكم فإنه لى. فأنكروا ذلك. فأنشدهم قصيده الذى له، أوله: «تداركت.. (البيت)». فلما أتم القصيد بالإنشاد، خجلوا وافترقوا عنه^(١). وقد خبر «ابن دحية» اعتداد المشاركة فى أثناء تنقلاته بالشرق، وضاق بتعجبهم على أهل الأندلس ضيقاً تردد صداه فى نقده الأدبى، فقال معلقاً على قطعة أخرى للغزال: «وهذا الشعر لو روى لمر بن أبى ربيعة، أو لبشار بن برد، أو لعباس بن الأحنف، ومن سلك هذا المسلك من الشعراء المحسنين، لاستغرب له. وإنما أوجب أن يكون ذكره منسياً، أن كان أندلسياً. وإلا، فإله أخل، وما حق مثله أن يهمل؟ وهل رأيت أحسن من قوله:

تأبى لشمس الحسن أن تغرباً؟

أو كالبيت الأول من هذه القطعة، أو كصفتة لما جرى فى الدعابة، هل وصفه إلا الدر المنتظم؟ وهل نحن إلا نلطم فى حقنا ونهتضم؟ يا لله لأهل المشرق، قولة غاص بها شرق! ألا نظاروا إلى الإحسان بعين الاستحسان، وأقصروا عن استهجان الكريم المجان، ولم يخرجهم الإزراء بالسكان عن حد الإمكان؟ لئن أرهفت بصائرهم البصرة وأرقتها الرقنان، ومرجنا نحن بحيث مرج البحرين يلتقيان، فإن منها نخرج اللؤلؤ والمرجان. وننشد ما قاله بعض شعرائنا:

(١) ورقة ١١٢ ظ - ١١٣ ظ: المرقى: نفع الطيب، ج ٣، ص ٢٧ وما بعدها.

نراح افضل أن يكون لديكم * فإلکم تأیون إن کان عندنا؟
 فلا تحسدونا أن تلوح بأفئدکم * لنا، طالعات من هناك ومن هنا
 وإن كنتم في العد أكثر مفخراً * فلا تظلمونا في القليل الذي لنا. (١) اهـ.

وفي هذا التعليق من الضيق باستملاء المشاركة، ما يصور أنفة «ابن دحية» من الظلم يقع على أهل بلده، ويبرز قوميته الصادقة في الانتصاف لشعراء وطنه، وفي ضوءه يفسر اهتمامه في تقديمه بالمفاضلة بين المغرب والمشرق. وشواهد ذلك كثيرة مبثوثة في تصاعيف كتابه. فرائية أبي الطيب المهدوي [«متى طلعت.. (الآيات)»] أحسن عند العلماء بنقد الشعر وسره من رائية على بن الجهم التي أولها: «عيون المها.. (البيت)» (٢). ومن قصائد ابن زيدون التي ضربت في الابداع بسهم، وطلعت في كل خاطر ووهم، ونزعت منزعاً قصر عنه حبيب وابن الجهم. «بنتم وبننا.. (الآيات)» (٣). ومن شعراء الأندلس الذي فاخرت به شعراء العراق، وأجلب به المغرب على المشرق وجلب إليه من أنفاسه نفائس الأعلام، وسارت أشعاره سير الأمثال في الآفاق، الشاعر الرقيق أبو الحسن علي بن عطية بن الزقاق (٤). ويقول عن أبي بكر بن زهر: «والذي انفرد شيخنا به واتقادت لتخيله طباعه، وصارت النبهاء خوله وأتباعه، الموشحات. وهي زبدة الشعر، وخلاصة جواهره وصفوته. وهي من الفنون التي أغربت بها أهل المغرب على أهل المشرق، وظهروا فيها كالشمس الطالعة والضياء المشرق (٥)». ويقول عن الغزال: «كنا نعجب بقول البحتری ونستغربه في قوله لجعفر المتوكل: «قلو أن مشتاقاً.. (البيت)»، حتى رأينا قول الغزال: [«لا يمكن الناظر.. (البيت)»] وعللنا أنه سبق إليه بزمانه. (٦). وينقل عن الحميدى

- (١) ورقة ١١٠ ظ وما بعدها. (٢) ورقة ٣٧ و.
 (٣) » ١٢٥ و؛ ابن خاقان: قلائد العقيان، ط. بولان، ١٨٦٦ م، ص ٨١.
 (٤) » ٧٨.
 (٥) » ١٥٠ ظ وما بعدها؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٦٣؛ المرقى: فتح الطيب، ج ٣، ص ١٩.
 (٦) » ١٠١ ظ وما بعدها.

قول أبي محمد بن حزم: «لو لم يكن لنا من فحول الشعراء إلا أحمد بن دراج، لما تأخر عن شأو حبيب والتنبي^(١)». وهكذا، فإنه لا يدع فرصة تمر دون أن يشيد فيها بأدباء قومه وينوه بما اخترعوا من كتب وسبقوا إليه من فنون؛ فيعبر بذلك عن شعوره القوي بأندلسيته، ويصنع كتابه بصبغة من العصبية الإقليمية، هي رد فعل لتعصب المشاركة على أهل الأندلس والمغرب.

يكشف «ابن دحية» في كتابه عن جانب آخر من جوانب شخصيته. فقد كان يعمود بنسبه لأبيه إلى «دحية الكلبي» المتشبه به «جبريل»، وبنسبه لأمه إلى «فاطمة الزهراء» بنت الرسول، عليه السلام! فتلقب لذلك بـ «ذو النسيين»، وكان يكتب بخطه «ذو النسيين؛ دحية والحسين، رضى الله عنهما^(٢)!». فإذا كتب اسمه فيما يحيزه أو غير ذلك، يكتب «ابن دحية ودحية معا، المتشبه به جبريل وجبريل»، ويذكر ما ينيف على ثلاث عشرة لغة مذكورة في جبريل^(٣). وكان يكتب أيضا «سبط أبي البسام^(٤)». وأشار إلى نسبه في العينية التي مدح بها «الكامل»، فقال:

بقيت لعبد جده دحية الذي * يشابه جبريل له ويضارع
وجدته الزهراء بنت محمد * عليه السلام الدائم المتتابع^(٥)
ويتردد صدى اعتزازه بأصله في أكثر من موضع في «الطرب»؛ فيلقب نفسه فيه «ذا النسيين^(٦)»، ويشير إلى ذلك في داليتة التي ختم بها كتابه، فيقول:
فيا ابن خير ملوك الأرض دعوة من * صيغت من الشرف السامى قواعده^(٧)

(١) ورقة ١٢٠ ظ. (٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٢١.
(٣) الغبري: عنوان الدراية، ص ١٦١؛ القرى: فتح الطيب، ج ٢، ص ٣٠٢.
(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٢١.
(٥) الغبري: عنوان الدراية، ص ١٦٦ وما بعدها؛ القرى: فتح الطيب، ج ٢، ص ٣٠٤ - اتخذ أعداء المؤلف والنافسون له بالشرق من انتسابه إلى «دحية الكلبي» سلاحا يعمزون به نسبه. وهجاه بذلك «ابن عنين» الدمشقي. وأنصفه «الكامل» فعاقب بعض من شنع به ونال من عرضه (ابن الهادي: شذرات الذهب، ص ١٦٠؛ القرى: فتح الطيب، ج ٤، ص ١٣٢-١٣٤).
(٦) ورقة ٥ و، ٧ ظ، ١٠ ظ، ١٤ ظ، ١٥ ظ، ١٨ ظ، ٢٩ ظ، ٣٠ و، ٣٧ و، ٥٣ و، ٦١ ظ، ٨٠ ظ، ٨٨ و، ٩٣ ظ
(٧) ورقة ١٠٣ ظ، ١١٩ و، ١٢٣ ظ، ١٣٠ و، ١٣٨ و، ١٤٣ و، ١٤٦ و. (٧) ورقة ١٧٧ و.

ويسروى شعراً لأخت جدته، فيقدم له بسلسلة نسبها إلى فاطمة الزهراء، فأئسلاً: «وأنشدتني أخت جدتي، الشريفة الفاضلة، أمة العزيز، ابنة الشريف الأجل العالم، أبي محمد عبد العزيز بن الحسن بن الإمام العالم أبي البسام موسى بن عبد الله بن الحسين ابن جعفر الزكي بن علي الهادي بن محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم ابن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين الشهيد، سيد شباب أهل الجنة، بن أم أبيها فاطمة الزهراء البتول، سيدة نساء أهل الجنة، صلى الله على أبيها وعليها! ورضي الله عن بعلها وبنيتها^(١)!« وفي ضوء اعتزازه بنسبه في اليمن تفسر عنايته بالأنساب اليمنية في «المطرب». فلا يكاد يعرض لذكر علم من أعلام الأندلس والمغرب، عرف أصله في اليمن، حتى يستطرد إلى ذكر نسبه. والأمثلة على ذلك كثيرة تكفي منها الإشارة إلى حديثه عن نسب المعتمد بن عباد في «لحم»^(٢)، والمعتصم بن صهاح في «تجيب»^(٣)، وتميم بن العز في «حمير»^(٤)، وأبى عبد الله بن شرف في «جذام»^(٥). يروى في ذلك عن شيوخه، أو ينقل من كتب غيره؛ مثل ما أورده عن يمنية «صنهاجة»، فقال: «قالوا: حدثنا نساب الأندلس الفقيه أبو محمد عبد الله بن علي، اللخمي، المعروف بـ «الرشاطي». ونقلته من أصله وكتابه الذي سماه بـ اقتباس الأنوار، والتباس الأزهار، في أنساب الصحابة ورواة الآثار»، إلا ما فيه من نسب «همدان»، فإنني نقلته من غيره^(٦). ولعله يقصد بـ «غيره» كتاب «الإكليل» الذي نوه به قبل ذلك بسطور، فقال في حديثه عن نسب أبي محمد الهمداني: «وقد ذكر نسبه متصلاً إلى «همدان» في كتاب «الإكليل» المؤلف في أنساب حمير وأيام ملوكها. وهو كتاب عظيم الفائدة»^(٧).

وفي «المطرب» ما يصور نشاط «ابن دحية» في طلب العلم بالمغرب قبل أن يشد رحاله إلى الشرق. فهو دائم التنقل بين بلدان الأندلس وشمال إفريقيا، كثير الصلات

(٢) ورقة ١١ ظ. (٥) « ٥٣ »

(١) ورقة ٦ ؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٢١

(٣) « ٣٧ » (٤) ورقة ٤٨ - ٥٠ .

(٦) « ٤٩ ظ. (٧) « ٤٩ و. »

بالأدباء والعلماء هناك؛ يعنى بالرواية والتقييد والضبسط، وبشارك في الحركة العلمية بالاندلس والمغرب في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة (= النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي). ففي عام ٥٦٤هـ (= ١١٦٨م.) صحب ابن قرقول في سفرة أجاز له فيها جميع رواياته^(١)، كما لقي أبا عبد الله بن حبوس بحضرة مراکش، ثم دخل عنده في داره بمدينة فاس بدرب السراجين منها، فأخذ عنه وسمع منه^(٢). وفي عام ٥٦٥هـ (= ١١٦٩م.) لقي أبا بكر العبدري بمراكش وقد شرح كتاب «الجل»^(٣). وفي عام ٥٧١هـ (= ١١٧٥م.) شهد جنازة أبي عبد الله بن شقريق بسبته، بعد أن أنشده كثيراً من شعره^(٤). وفي عام ٥٧٢هـ (= ١١٧٦م.) سمع أبا بكر بن خير بمسجده بإشبيلية^(٥)، وروى عن ابن الجنان بمراكش^(٦)، وقرأ على أبي عبد الله بن عميرة في غير تحديد لمكانه^(٧). وفي عام ٥٧٣هـ (= ١١٧٧م.) روى عن أبي الحسن علي بن الحسين بفاس^(٨). وفي عام ٥٧٤هـ (= ١١٧٨م.) قرأ على أبي القاسم بن بشكوال كتاب «الصلة» بقرطبة^(٩). وفي عام ٥٨٤هـ (= ١١٨٨م.) شهد جنازة أبي الحكم بن المرخي، بعد أن سمع من لفظه «أوهام» ابن قتيبة في «المعارف» وصحبه كثيراً واستجازه في جميع ما رواه وألفه، فأجاز له ولأخيه الحافظ أبي عمرو^(١٠). وفي غير تحديد لتاريخ سماعه؛ روى عن أبي الحسن علي ابن عبد الرحمن بمنزله بتلمسان^(١١)، ودخل على أبي عبد الملك بن عبد العزيز في بستانه بحضرة مراکش وهو يتوضأ للصلاة فأنشده شعراً في الشيب^(١٢)، ثم دخل عليه وهو يعالج سكرات الموت فأنشده شعراً في الاستغفار^(١٣). وسمع بسبته أبا عبد الله محمد بن الحسن بن مات^(١٤)، كما لقي بحضرة مراکش أبا عبد الله الشاطبي فأنشده من شعره^(١٥). وروى بشاطبة عن أبي يوسف بن طلحة^(١٦)، وأبي بكر بن مفاور^(١٧)؛ وبغرناطة عن أبي محمد بن عبد

(١) ورقة ١٦٤ و.	(٢) ورقة ١٤٨ و.	(٣) ورقة ١٤٧ ط.
(٤) » ١٧٤ و.	(٥) » ٥٠ و.	(٦) » ٧٤ ط وما بعدها.
(٧) » ١٣٢ و.	(٨) » ١١٩ و.	(٩) » ٧ و.
(١٠) » ١٥٥ و.	(١١) » ٤ ط.	(١٢) » ٦٣ و.
(١٣) » ٦٥ ط.	(١٤) » ١٧٤ و.	(١٥) » ١٦٤ و.
(١٦) » ٧٤ ط.	(١٧) » ٩٧ ط.	

الرحيم^(١)، وأبى بكر بن أبى العافية^(٢)؛ وبشر بن شذونه عن أبى الحسن بن إسماعيل^(٣)؛ وبمألقة عن ابن اليتيم^(٤). ولقى بمألقة أيضاً أبا محمد القاسم شيخ السهيلي، فسمع عليه، وأجاز له ولأخيه أبى عمرو بخطه^(٥)؛ كما سمع تصحيح «الروض الأنف» بين يدي السهيلي ثم طلع بالكتاب إلى مراکش فأوقف القوم عليه، فأمروا بوصول السهيلي إلى حضرتهم^(٦). وقال في حديثه عن «بكة» إنه رآها غير مرة^(٧)، كما زار جزيرة «يابسة» ورآها على الضد من اسمها لكثرة شجرها وخصبها^(٨). ودخل «سفاقس» فرأى معنى ما وصفها به على بن حبيب^(٩). ومر على بلد أبى القاسم بن البراق، فخرج إليه الرجل ملتقياً مع أهل مصره، فعاتبه «ابن دحية» على انغماسه في اللهو، وحديثه ابن البراق بشأنه وأنشده من شعره^(١٠). وهذا كله يدل على نشاط كبير عند «ابن دحية» أثناء طلبه للعلم بالأندلس والمغرب. وهو نشاط لم نثر بصورة مفصلة له في غير «المطرب». أما عن نشاطه بالشرق؛ فلا نكاد نظفر بغير قوله، عقب تفسير كلمة «أستاذ»: «حدثني بهذا جماعة ببغداد، منهم جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي، رحمه الله^(١١)». وهذا طبيعي، مادام موضوع كتابه منصباً على المغاربة، وما دامت مادته في مجموعها قد رواها أو قيدها عن علماء المغرب وأدبائه، قبل أن يقوم برحلته إلى الشرق.

ويبدو حرص «ابن دحية» في خلال تنقلاته على تسجيل ما رواه وأجيز عليه من دواوين الشعر وكتب الأدب والحديث والفقه واللغة، وغير ذلك من فروع الثقافة العربية المتداولة بالمغرب على عهده. ومن المصادر المغربية التي اعتمد عليها واقتبس منها في كتابه: «الاحتفال» للقبشي^(١٢) و«طبقات الأمم» لصاعد^(١٣) و«جذوة المقتبس» للحميدي^(١٤).

(١) ورقة ٦٠ ط وما بعدها.	(٢) ورقة ٦٤ ط وما بعدها.	(٣) ورقة ٧٦ و.
(٤) » ٧٢ و.	(٥) » ١٥٧ ط.	(٦) » ١٦٨ ط.
(٧) » ١٠٠ ط.	(٨) » ٩٨ .	(٩) » ٥٨ ط.
(١٠) » ١٧٤ ط وما بعدها	(١١) » ٧٣ ط.	(١٢) » ١١٦ و.
(١٣) » ١٤٥ ط.	(١٤) » ٥ ط، ٥٢ ط، ٩٨ ط، ١١٧ ط، ١٢٠ ط، ١٢٨ و.	

و«نظم السلوك» لأبى بكر الداني^(١)، و«قلائد العقيان» لابن خاقان^(٢)، و«اقتباس الأنوار» للرشاطي^(٣)، و«الصلة» لابن بشكوال^(٤)، و«الروض الأنف» للسعدي^(٥)؛ هذا إلى «تاريخ مفقود» لتمام بن علقمة^(٦). وأفاد إلى ذلك من بعض كتب المشاركة، مثل: «المين» للخليل بن أحمد^(٧)، و«شرح الملقات» لأبى بكر بن الأنباري^(٨) و«الإكليل» للهمداني^(٩)، و«الأغاني» لأبى الفرج الأصبهاني^(١٠)، و«التصريف الملوكي» لابن جني^(١١)، و«الإكمال» لابن ما كولا^(١٢). كما أشار إلى كتابين من تأليفه؛ أحدهما: «العلم المشهور» في فوائد فضل الأيام والشهور^(١٣)، وقد أورد عنوانه المقرئ محرفاً^(١٤). والثاني «وهج الجمر» في تحريم الجمر^(١٥)، ولم تقع له في المراجع التي بين يدينا على ذكر.

وقبل أن نتعمق البحث، يجمل بنا أن ننبه إلى أن «ابن دحية» يقتبس أحياناً من كتب غيره دون أن ينص على مصدر أخذه. فالعبرة التي قدم بها لنونية ابن زيدون: «ضربت في الإبداع بسهم، وطلعت في كل خاطر ووهم، ونزعت منزعا قصر عنه حبيب وابن الجهم»^(١٦)، قد اقتبسها من «ابن خاقان» في «قلائد العقيان»^(١٧) دون أن ينسبها إلى صاحبها. وكرر ذلك مع المؤلف نفسه، فاقتبس من كتابه عبارات أخرى في حديثه عن ابن زيدون^(١٨) وابن عمار^(١٩). ويبدو أن «ابن دحية» كان شديد الإعجاب بأسلوب «ابن خاقان»؛ بدليل قوله فيه: «وكان، رحمتنا الله وإياه!، مغلوع العذار في دنياه، لكن كلامه في تواليقه كالسحر الحلال، والماء الزلال»^(٢٠). فلعل العبارات التي اقتبسها كانت من رواسب محفوظة، سبق إليها لسانه دون أن يتنبه إلى أنها لغيره. ومثال آخر لذلك ما نسبته لنفسه من حديث «ولادة» ابنة المستكفي، فقال: «قال ذو النسبين، رضى الله عنه! :

- | | | |
|---------------------------|-------------------------------------|--------------------------------------|
| (١) ورقة ١٢ و. | (٢) ورقة ١٦ و، ١٧ ط، ١٤١، ١٤٦، ١٦٠. | (٣) ورقة ٤٩ ط، ٩١ و. |
| (٤) » ٧ و. | (٥) ورقة ١٧١. | (٦) ورقة ١٠١ و، ١٠٨ ط وما بعدها. |
| (٧) » ٢٧ ط، ٧٢ و. | (٨) » ١٦٥. | (٩) » ٤٩ و. |
| (١٠) » ٤١ ط، ٥٣ و، ١٢٦ و. | (١١) » ١٣٥ ط. | (١٢) » ١٥٧ ط. |
| (١٣) » ١٦٢ و. | (١٤) المقرئ: فتح الطيب، ج ٢، ص ٣٠٦. | |
| (١٥) » ١٥٩ ط، ١٦١ و. | (١٦) ورقة ١٢٥ و. | (١٧) ابن خاقان: قلائد العقيان، ص ٨١. |
| (١٨) » ١٢٧. | (١٩) » ١٢٨. | (٢٠) ورقة ١٩ و. |

كانت الحسية «ولادة» في زمانها، واحدة أوانها، حسن منظر ومخير، وحلاوة مورد يومصدر. وكان مجلسها بقرطبة منتدى لحرار مصر، وفناؤها ملعباً لحياد النظم والنثر. مشوا أهل الادب إلى ضوء غرتها، ويتها لك أفراد الشعراء والكتاب على حلاوة عشرتها إلى سهولة حجابها، وكثرة منتابها. تخط ذلك بعلو نصاب، وسمو أحساب. على أنها، سمح الله لى ولها! وتعتمد زلى وزللها! - اطرحت التحصيل، وأوجدت إلى القول فيها السبيل، بقلة مبالاتها، ومجاهرتها للذاتها. كتبت - زعموا - على عاتق ثوبها:

أنا والله أصلح للمعالي * وأمشى مشيتى وأتبه تيهها
وأمكن عاشقى من صحن خدى * وأعطى قبلى من يشتهيها^(١) اهـ.

وقد أورد قبله ابن بسام (المتوفى سنة ٥٤٢هـ = ١١٤٧م). هذا النص فى «الذخيرة» وعلق عليه بقوله: «هكذا وجدت هذا الخبر. وأبرأ إلى الله من عهدة ناقله، وإلى الادب من غلط النقل إن كان وقع فيه^(٢)». فالنص إذن مجهول المؤلف. ولعله أيضاً من رواسب محفوظ «ابن دحية»، أو ربما كان مقيداً فى مذكراته غير منسوب إلى قائل، فلم يجد حرجاً فى أن يتبيناه^(٣). وهو منزوع فى التأليف تعوزه الدقة والضبط، ويدعو الباحث إلى الاحتياط والشك. على أنه قد يعتذر لصاحب «المطرب» بأنه ألف كتابه فى غير وطنه، بعد أن سلبه المدو كتبه فى الطريق إلى المشرق^(٤)، فأعوزته مراجعته، واضطر فى الكثير إلى الاعتماد على محفوظه، مما أدى به إلى أمثال هذه الهنات.

(١) ورقة ٧ ط. وما بعدها. (انظر اللوحة الملحقه بالمقال).

(٢) النس كما أورده «ابن بسام» (الذخيرة، القاهرة، ١٩٣٩م، قسم ١، مجلد ١، ص ٣٧٦) أكل وأدق.

(٣) التابت أن ابن ظافر (المتوفى سنة ٦٢٣هـ = ١٢٢٦م). قد روى بمصر عن ابن دحية كتاب الذخيرة لابن

بسام، (ابن ظافر: بدائع البدائ، القاهرة، ١٨٩٨م، ج ١ ص ٧٢ وما بعدها). (٤) ورقة ١٧٦ و.